PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 47

ÉTUDES SUR LE ŚIVAÏSME DU CACHEMIRE
ÉCOLE SPANDA

ŚIVASŪTRA
ET
VIMARŚINĪ DE KṢEMARĀJA

TRADUCTION ET INTRODUCTION

PAR

LILIAN SILBURN

DIRECTEUR DE RECHERCHE AU C.N.R.S.

Publié avec le concours du C.N.R.S.

PARIS
Éditeur : INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
1980

Dépositaire exclusif : DIFFUSION E. DE BOCCARD
11, Rue de Médicis — Paris 6e

ŚIVASŪTRA

ET

VIMARŚINĪ DE KṢEMARĀJA

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 47

ÉTUDES SUR LE ŚIVAÏSME DU CACHEMIRE
ÉCOLE SPANDA

ŚIVASŪTRA
ET
VIMARŚINĪ DE KṢEMARĀJA

TRADUCTION ET INTRODUCTION

PAR

LILIAN SILBURN
DIRECTEUR DE RECHERCHE AU C.N.R.S.

Publié avec le concours du C.N.R.S.

PARIS
Éditeur : INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
1980

Dépositaire exclusif : DIFFUSION E. DE BOCCARD
11, Rue de Médicis — Paris 6e

AVANT-PROPOS

En 1946 je présentai une première traduction de la Śivasūtravimarśinī de Kṣemarāja comme thèse de l'École pratique des Hautes Études. Je comparais alors les écoles Spanda et Trika aux autres enseignements de l'Inde dans une longue introduction que j'ai considérablement réduite pour la présente publication.

Après la soutenance de ma thèse « Instant et cause » en 1948, je fis un premier voyage en Inde et rencontrai au Kaśmīr le swāmi Lakshman Joo. Je recueillis auprès de lui des éclaircissements sur les Śiva sūtra, leurs gloses ainsi que sur la Spandakārikā et le Vijñānabhairava dont j'avais entrepris la traduction.

Près de lui j'habitais cette année-là une hutte de terre battue abandonnée sur les hauteurs désertes qui dominent le lac Dal vers lequel s'abaissent par paliers les terrasses du jardin de Nishad. Je vécus plusieurs mois, solitaire, au cœur de ce site exceptionnel où la nudité de la montagne rocheuse, la douceur subtile de la lumière et l'immobilité souvent vaporeuse du lac s'allient et se fondent en une harmonie et une paix profondes encore imprégnées, semble-t-il, de la présence des grands maîtres śivaïtes qui fréquentèrent probablement cet endroit. C'est du moins ce que nous permettent de penser la présence en ces lieux d'une source considérée comme sacrée encore aujourd'hui et celle du grand *liṅga* de pierre découvert à cet endroit dans des conditions particulières par le swāmi Ram venu du sud de l'Inde bien des années auparavant.

De retour au Kaśmīr après une longue absence, il vint revoir le *liṅga* et la hutte et fut surpris de m'y trouver. Il me confia pour quelle raison il fit construire cette maison : se promenant un jour sur le sentier qui longe la montagne au-dessus du lac, il jugea le lieu si propice à la méditation qu'il eut la certitude de se trouver à l'emplacement d'un très ancien sanctuaire. Ayant fait creuser le sol à cet endroit, il découvrit en effet un grand *liṅga* couché mais intact. On le ramena à quelques mètres de là, près de la source.

Par la suite il fut enfermé dans une petite construction conique pompeusement qualifiée de temple śivaïte, quelques maisons ont été construites autour ; sources et *liṅga* furent mis sous clef et le lieu perdit de son grand charme. A l'occasion de certaines fêtes cependant, le swāmi Lakshman et ses disciples s'y rassemblent encore aujourd'hui et c'est un spectacle qui ne manque pas de beauté que de voir, au soleil couchant, les fidèles śivaïtes s'égailler à travers les rocs nus sous la conduite majestueuse du swāmi et s'immobiliser dans une méditation silencieuse à flanc de montagne.

L'été 1949 j'eus également la chance de participer à la grande expédition que le swāmi fit à pied jusqu'à l'énorme roc de la montagne Mahādeva où, d'après Kṣemarāja, Vasugupta découvrit les Śivasūtra gravés sur le roc par Śiva. Nous traversâmes les forêts du Mahārāja et fîmes un pique-nique sur le roc qui, après avoir offert les *sūtra* à la lecture de Vasugupta, s'est à nouveau couché sur l'eau, reprenant sa position initiale et dérobant ainsi à toute lecture le texte divin. J'eus beau nager sous le roc, je ne parvins à distinguer aucun caractère. Mais est-ce sur le rocher de Mahādeva ou dans le cœur de Vasugupta que Śiva inscrivit ses merveilleux *sūtra* ?

Au seuil de cette étude, je tiens à exprimer ma reconnaissance à ceux qui m'ont aidée, au swāmi Lakshman Brahmacārin ainsi qu'à Marinette Bruno et à Jacqueline Chambron.



Liṅga découvert à Nishad.

INTRODUCTION

L'école śivaïte cachemirienne du Spanda ou de la vibration a pour fondateur Vasugupta qui vivait dans la première moitié du IXe siècle[1]. De lui nous ne savons rien si ce n'est qu'il résidait près de Śrīnāgar, non loin de la montagne Mahādeva dans la vallée de Ṣaḍarhadvana, le fleuve Harvan.

La lignée mystique *(saṃpradāya)* de l'école Spanda qui remonte à lui passe, d'après Bhāskara[2], par Bhaṭṭasūri, Kallaṭa, Pradyumnabhaṭṭa, puis par son fils Prajñārjuṇa, Mahādeva et son fils Śrīkāṇṭha Bhaṭṭa qui transmit son enseignement à Bhāskara, lequel vivait probablement au XIe siècle.

Sur l'origine divine des Śivasūtra il existe deux traditions : selon celle que relate Kṣemarāja et à laquelle nous donnons notre préférence, c'est en rêve que Vasugupta en reçut la révélation[3]. Mais selon Bhāskara[4] Vasugupta qui les reçut d'un *siddha* — un être accompli et surnaturel — les transmit au vénérable Kallaṭa[5].

Vasugupta[6] dont la philosophie est foncièrement mystique s'oppose à l'enseignement de la dualité qui régnait dans les milieux śivaïtes, mais aussi à celui des bouddhistes, si puissants au Cachemire et qui niaient le Soi au profit d'une série de connaissances se déterminant les unes les autres sans être liées par un sujet permanent. C'est contre eux qu'il s'élève dès le premier *sūtra* : « La Conscience est le Soi » *(caitanyam ātmā)*.

Dans la Śivasūtravimarśinī, ici traduite, célèbre et profonde glose aux Śivasūtra, Kṣemarāja voit en Vasugupta l'auteur de la

1. A l'époque d'Avantivarman (856-883) selon la Chronique cachemirienne '*Rājataraṅgiṇī*' ch. V, 66 qui mentionne le disciple de Vasugupta, le *siddha* Bhaṭṭa Kallaṭa, ce qui fixe le début du IXe siècle pour la vie de Vasugupta.

2. Cf. Stances d'introduction 4-9 au Śivasūtravārttika, p. 2-3.

3. Cf. ici la glose de Kṣemarāja, Stances d'introduction, p. 31.

4. *Op. cit.*, śl. 3.

5. Utpalavaiṣṇava entre autres l'attribue à Kallaṭa.

6. 'Vasugupta' signifie trésor *(vasu)* caché *(gupta)*, c'est-à-dire le *spanda* qu'il révèle au monde, cf. ici p. 31.

Spandakārikā ou Spandaśāstra appelée aussi, à cause de son importance, Spandasūtra. Citant maints versets de cette dernière, il concilia son enseignement avec celui des *āgama* dont les Śivasūtra font partie.

Si le mot *spanda* ne figure pas dans les Śivasūtra et s'il est plutôt rare bien qu'essentiel dans la Spandakārikā elle-même, les notions de vibration, d'ébranlement sont aussi impliquées dans d'autres termes de l'école et le système tout entier relève d'un pur dynamisme, ainsi qu'il apparaît à la lecture des textes.

Les Śivasūtra, tels qu'ils nous sont parvenus et qui constituent des aphorismes d'une extrême concision, se présentent comme une œuvre en trois parties. Chacune de ces parties réfère sans la nommer à une voie de retour à Śiva. Par voie il ne faut pas entendre ici un chemin linéaire à parcourir mais une aptitude mystique spécifique qui détermine les modalités de progression du yogin. Si au plus haut se trouvent deux degrés de la non-voie *(anupāya)*, indescriptibles, Vasugupta envisage les trois voies qui se dessinent en deçà : la voie de Śiva ou voie suprême, la voie intermédiaire, de l'énergie et la voie inférieure, de l'individu.

Dans son Vārttika aux Śivasūtra (śl. 4-5), Bhāskara soutient que ceux-ci comportaient quatre sections dont les trois premières furent exposées dans les Spandasūtra et la dernière dans la glose *(ṭīkā)* au Tattvārthacintāmaṇi. Ni cette partie ni la glose de Kallaṭa ne nous sont parvenues.

Comme aucun des manuscrits qu'examinèrent les *paṇḍit* du Research Department du Kaśmīr en 1911 ne renfermait de quatrième partie, on peut se demander s'il faut ajouter foi à cette thèse. Apparemment les *sūtra* semblent complets. Néanmoins Kṣemarāja, à la fin de son Spandasaṃdoha[1] — glose du premier verset des Spandakārikā — cite deux aphorismes des Śivasūtra que l'on ne retrouve nulle part : *Sakṛd vibhāto 'yam ātmā pūrṇo 'sya na kvāpy aprakāśasambhavaḥ.* Et *Cidghanam ātmapūrṇaṃ viśvam.* Le Soi brille pour toujours, et nulle part il ne peut être privé de Lumière consciente. Le Tout est plein du Soi, masse de Conscience indivise.

A côté du commentaire de Bhāskara rédigé en vers il existe une vṛtti des *sūtra* en prose d'auteur et de date inconnus, et le Śivasūtravārttika en vers de Varadarāja (XIIe siècle probablement) qui s'inspire de la glose de Kṣemarāja et n'a guère d'intérêt.

Disciple et cousin d'Abhinavagupta, Kṣemarāja vivait au début du XIe siècle à Vijayeśvara, non loin de Śrīnāgar.

1. P. 25. Cette quatrième partie aurait probablement célébré la gloire de la non-voie.

Nombreuses sont ses œuvres : outre la *vimarśinī*, il fit deux commentaires à la Spandakārikā : le Spandanirṇaya et le Spandasaṃdoha, d'autres gloses, chacune appelée ' éclaircissement ' *(uddyota)*, au Svacchandatantra, au Netratantra nommé aussi Mṛtyujit, au Vijñānabhairavatantra et au traité sur la poétique d'Abhinavagupta, le Dhvanyālocana, ce dernier commentaire étant perdu. Notons encore une *vivṛti* sur le Stavacintāmaṇi de Nārāyaṇa, une *ṭīkā* à la Stotrāvalī d'Utpaladeva, une autre à la Sāmbapañcāśikā.

A côté de ces commentaires il écrivit des œuvres personnelles, le Pratyabhijñāhṛdaya[1], le Bodhavilāsa, la Parāpraveśikā. D'autres ouvrages, des *stotra* ainsi que sa glose des Kramasūtra ne nous sont pas parvenus non plus d'ailleurs que ces *sūtra* eux-mêmes.

D'après les traités ou poèmes qu'il a commentés, Kṣemarāja s'intéressait plus à l'expérience mystique qu'à la philosophie : tous traitent en effet directement des plus hautes expériences qu'Abhinavagupta préfère envisager sous l'angle métaphysique. Même quand il condense les principes fondamentaux de l'école Pratyabhijñā, il insiste là encore sur une expérience qui lui était familière et qu'il se plaît à retrouver dans les anciens traités dont il cite en ses gloses nombre de passages, ainsi le Mālinīvijaya, le Vijñānabhairava, le Tantrasadbhāva, le Kālikākrama, ces deux derniers perdus.

Comme le style de Kṣemarāja dense, concentré, rend la traduction de ses œuvres dans les langues d'occident particulièrement ardue, il m'a semblé utile d'éclairer texte et glose par un commentaire plus explicite que le lecteur trouvera à la fin de la Śivasūtravimarśinī.

La distinction des trois voies est fondamentale dans la triplicité du Trika. J'en ai donc déjà traité dans des ouvrages antérieurs et je le ferai de façon complète dans l'analyse du Tantrāloka d'Abhinavagupta[2]. Le lecteur ne trouvera dans la présente introduction que quelques notions essentielles pour aborder les Śivasūtra.

Dans son introduction Kṣemarāja mentionne le *siddha* bouddhiste Nāgabodhi dont nous savons peu de chose. D'après la tradition japonaise[3] Vajrasattva reçut l'enseignement de la doctrine boud-

1. Traduit en anglais par le Dr Jaideva Singh. Varanasi, 1963. Le *Bodhavilāsa* qui en est un compendium en 42 stances a été traduit en italien par C. Pensa, *Revista degli Studi Orientali*, vol. XXXVI, Roma, 1961.

2. Plus exactement de toute la partie de l'œuvre qui concerne les initiations internes. Cet ouvrage à paraître en plusieurs volumes et avec la collaboration de A. Padoux, donnera aussi la traduction de la glose de Rājānaka Jayaratha.

3. Selon le Mémoire de Kūkai (Kōbō Daishi zenshū). In *The Buddhist tradition in India, China and Japan*. Ed. by W. Theodore de Bary, p. 303.

dhique de Vairocana puis, après des siècles, il la transmit au *bodhisattva* Nāgārjuṇa, et celui-ci à l'*ācārya* Nāgabodhi qui la transmit à son tour à Vajrabodhi, le premier à enseigner la doctrine ésotérique en Chine au début du VIIIe siècle. Amoghavajra qui la répandit rendit visite à la région du sud de l'Inde où Nāgabodhi avait enseigné.

Si Kṣemarāja qualifie Nāgabodhi de *siddha* n'est-ce pas parce qu'il le considère comme un être puissant doué de pouvoirs surnaturels ? Son nom même implique sa grandeur ; les *nāga* étaient à l'origine les serpents protecteurs des sources et adorés comme tels, à l'instar des *asura* qui à l'époque védique étaient les gardiens des sources de vie. On peut se demander si les maîtres qualifiés de *nāga* comme Nāgārjuna, Nāgasena n'étaient pas les dépositaires de la science mystique *(rahasya)* gardée secrète.

Il n'est pas impossible que Nāgārjuna ait séjourné au Cachemire et même ait vécu à Harvan où voici quelques années subsistaient encore les ruines d'un important monastère bouddhiste qu'un torrent a récemment emportées. Nāgabodhi a dû vivre non loin de la vallée où demeurait Vasugupta.

LE *SPANDA*

> « Nous louons constamment Śiva dont la suprême vibration met en branle la manifestation de l'infinie variété des choses[1]. »

Les Śivasūtra appartiennent à l'école du Spanda, fondée par Vasugupta ; ils en constituent la pierre angulaire.

L'originalité de cette école tient au *spanda* ; Vasugupta fut en effet le premier à nommer *spanda* la libre puissance qui éclaire, donne vie et mouvement à tout ce qui existe.

Le *spandatattva*, Réalité ultime en tant que vibration est la Conscience universelle : une Conscience à la fois en acte et en repos, un repos que jamais elle ne quitte, un acte qui jamais ne défaille et qui, en outre, s'épanouit.

Dès le début de sa glose à la Spandakārikā (I, p. 3) Kṣemarāja déclare que Parameśvara, lumière consciente, est l'énergie de pure liberté appelée *spanda*, acte vibrant. « ... En conséquence, dit-il, le Bienheureux est toujours Réalité (en pleine) vibration *(spandatattva)* et n'est jamais privé de vibration comme le prétendent certains (vedāntin) pour lesquels la suprême Réalité est *aspanda* et donc inerte, inactive. Si elle était inactive par essence, l'univers serait dépourvu de souverain. »

Kṣemarāja précise plus loin : « Privé de l'énergie du *spanda* *(spandaśakti)* et donc privé de conscience de soi, à savoir de pure liberté, le *brahman* ne peut être qu'inconscient » (śl. 5). « ... Cette énergie vibrante consiste en la félicité propre au ravissement du Je suprême qui renferme simultanément en son sein d'innombrables émanations et résorptions[2]. »

1. *Anantabhāvasaṃbhārabhāsane spandanam param | upodghāṭāyate yasya taṃ stumaḥ sarvadā śivam ||* Stance d'Abhinavagupta servant d'introduction au premier verset de l'Iśvarapratyabhijñākārikā de Utpaladeva. (I.P.v. I, p. 28).

2. Kṣemarāja ajoute : « Le titre de Spandakārikā convient donc parfaitement à un traité écrit par de grands Maîtres pour nous permettre de réaliser notre propre nature véritable, à savoir le Seigneur identique à l'énergie vibrante *(spandaśakti)* dont la moelle n'est que vibrante illumination *(sphurattā)*. »

Le *spanda* est identique à la Vie cosmique ou *prāṇa* universel, identique au Cœur suprême, au Sujet absolu[1]. Sa richesse englobe tout ; ce qu'explique la racine *spand-* entrer en mouvement, frémir, palpiter, vibrer, le *spanda* étant à la fois mouvement léger et imperceptible *(kiṃcic calattā)*, acte qui s'ébranle, pulsation ; et, de façon générale, vibration. Mieux encore, en tant que *spanda* générique ou *dhvani*, résonance primordiale surgie de toute éternité et ne cessant jamais, il est la *kuṇḍalinī* universelle, source de tout mouvement, il est surtout le grand Cœur du cosmos dont la pulsation constitue le flux et le reflux des émanations et des résorptions de l'Univers, marée *(ūrmi)* de l'océan de la Conscience et dont la Conscience ne peut être privée[2].

En réponse à l'objection : « Si la conscience se meut, aussi peu soit-il, ne perd-elle pas son immuable essence ? », Abhinavagupta fait observer que cette vibration est un essor à l'intérieur même du Soi, océan de la Conscience, et nulle part ailleurs.

Mais en raison même de sa trop grande richesse de sens, *spanda* aura bientôt pour synonymes d'autres termes qui d'abord le commentent, puis tendent à le supplanter dans les écoles Kula et Trika qui succèdent à l'école Spanda. Pour la prise de conscience vibrante ou de contact, on aura, entre autres, *vimarśa*, *pratyavamarśa*, *āmarśa*, *parāmarśa*, pour la lumière consciente, *sphurattā*, scintillement, fulguration frémissante ; pour l'acte qui s'ébranle, *spanda*, *calattā*, *calana*, *spandana*, *saṃrambha*, *prakṣobha* et encore *udyoga*, *udyama* pour désigner l'élan ; pour la vibration sonore, *dhvani*, etc.

Ces termes apparemment divers insistent tous sur la vibration. C'est à même l'instant qu'est saisi le *spanda*, à son origine, dans l'ébranlement perpétuel de l'acte conscient, celui du Je antérieur à la scission du sujet et de l'objet.

S'il est vrai que l'amour divin ou l'Éveil jaillit une fois pour toutes, il est aussi toujours nouveau, car l'instant de son apparition est un instant éternel. C'est pourquoi étant actuel, le *spanda* ne peut jamais faire l'objet d'un souvenir[3].

Afin d'indiquer que la conscience est toujours en acte, le système Spanda se sert de l'expression *satatodita*, éternellement surgissante.

Parce qu'il est actuel, éternellement présent, le *spanda* est source de toute efficience, il est l'efficience même.

Suprême, ce *spanda* est d'une si haute fréquence qu'il donne l'impression de l'immobilité. S'il ne comporte aucun arrêt et si l'on

1. T.A. VI, 8-15, IV, 181-182.
2. T.A. IV, 181-184 et VI, 11.
3. Sn. I, 13.

ne peut discerner une vibration de la suivante, il échappe cependant au déterminisme de l'avant et de l'après : acte originel, sa richesse exclut toute détermination ; commencement absolu, il est autonome, et de plus, libre de se manifester comme il lui plaît :

« La liberté innée, spontanée, partout vibrante dans le monde animé et dans le monde inanimé, que tous éprouvent de façon immédiate comme leur propre nature identique au Seigneur, a pour forme la Réalité du *spanda*. On recouvre la puissance du Soi ou de la Conscience dès que l'on pénètre dans la vibrante Réalité[1]. »

Épanouissement du *spanda*

D'abord simple frémissement imperceptible au sein de la suprême Conscience, la vibration s'étend à partir du Centre — le Cœur universel[2] — en ondes de plus en plus étendues à travers des domaines de plus en plus déterminés jusqu'à celui de l'objet connaissable. Se ralentissant dans le temps et dans l'espace, le *spanda* aboutit à la matière inconsciente.

Essentiellement indifférencié et universel à l'origine, il se relâche et apparaît peu à peu comme différencié et particulier. Suprême, intermédiaire et inférieur, tels sont les trois niveaux de la réalité. Inversement, grâce aux trois voies : celle de l'individu, celle de l'énergie et la voie divine, l'homme opère un mouvement de retour au Centre, remontant à travers les trois niveaux de la réalité pour découvrir l'épanouissement véritable du suprême *spanda*. Quant à l'acte vibrant on observe donc un double mouvement :

Lorsque la vibrante Réalité forme un tout, elle est, nous l'avons vu, libre énergie *(svātantryaśakti)* qui contient, encore indivises, les cinq énergies fondamentales : conscience, félicité, volonté, connaissance et activité. Mais en raison même de cette parfaite liberté, Śiva déploie son énergie d'illusion *(māyāśakti)* et la vibrante Réalité, son propre Soi, semble perdre son unicité, la division s'introduit au sein de l'unité indivise.

Sous l'influence de cette force dissolvante les cinq pures énergies se différencient, se dissocient et apparaissent distinctement avec, à tour de rôle, prédominance de chacune d'elles dans un domaine

1. Sn., p. 19 et 22, comm. aux śl. 7 et 8. *Spandatattva* est ici traduit par ' vibrante réalité ' bien que *spanda* ne soit pas un adjectif ; de même quant à *spandaśakti* énergie en tant que vibration plutôt qu'énergie vibrante.

2. Sur l'ineffable Roue des énergies sous forme de vibration infinie et toute-puissante, cf. *Hymnes aux kālī*, p. 54-55.

particulier. Si les deux plus hautes énergies relèvent de la non-voie[1] et de l'ineffable, les trois autres évoluent ainsi : l'acte indifférencié purement intérieur se manifeste en trois temps à mesure que la liberté se restreint : l'énergie *icchā*, qui à l'origine n'était que pur acquiescement à la plénitude, devient désir défini ; la connaissance *(jñāna)* pure lumière consciente *(prakāśa)* — sa propre révélation — apparaît comme une connaissance distincte en sujet-objet ; l'activité *(kriyā)*, de simple ébranlement ou essor en soi-même dans la plénitude du Je absolu, se manifeste désormais en mouvements dispersés, extériorisés avec, pour aboutissement, l'action asservissante *(karman)*[2].

Ces énergies ont chacune un domaine privilégié au fur et à mesure que l'on s'éloigne du Centre : le domaine du pur sujet pour la volonté, celui de la connaissance pour l'énergie cognitive, le champ de l'objet ou des choses perceptibles pour l'activité.

En cet ultime domaine, à la périphérie de la roue des énergies, sous l'influence du désir tourné vers l'extérieur, le Je se limite en preneur *(grāhaka)*, sa pure connaissance devient com-préhension *(grahaṇa)* tandis que la chose n'est plus que prise *(grāhya)*, objet construit par le désir en vue d'une fin utile.

Ainsi surgit la triple impureté : de finitude, d'illusion et d'action qui fragmente d'abord puis obscurcit et finalement circonscrit l'unique *spanda*. La vie se trouve alors cristallisée autour d'un moi, simple atome *(aṇu)* de conscience. Coupée de la Réalité vibrante, la Conscience unique *(cit)* est réduite à l'état d'une conscience discursive *(citta)* dans laquelle la vibration originelle est devenue la lâche oscillation du *vikalpa*, pensée à double pôle liée au multiple.

C'est pourquoi le *spanda*, bien que perpétuellement présent en tant qu'énergie de vie *(prāṇanā śakti)* animatrice de nos souffles, de nos pensées, de nos paroles, de nos activités, ne peut être appréhendé en sa pureté durant la vie ordinaire car les mouvements grossiers de la pensée discursive ainsi que l'action utilitaire le recouvrent et le cachent. Ils dissimulent également l'univers en sa forme véritable de constante vibration.

Alors comment reprendre contact avec la vibrante conscience, avec l'acte intérieur en son indifférenciation primordiale au moment où il se met en branle ?

A vrai dire nos limites ne sont que structures adventices, notre conscience empirique que construction fallacieuse et c'est notre

1. Et donc échappent à toute voie *(anupāya)* dont elles n'ont guère besoin pour recouvrer leur infinité. C'est à elles que réfère le premier des aphorismes des Śivasūtra.

2. Selon la glose d'Utpaladeva à la Śivadṛṣṭi de Somānanda, I, 3-4.

ignorance qui nous les fait prendre pour des liens. Il suffit d'anéantir ce fâcheux édifice pour retrouver le Je en sa pureté, l'énergie en son indifférenciation et l'individu en sa véritable nature.

Ce retour s'effectue à l'aide de la conscience intériorisée et efficace *(citi)* qui engloutit les structures et fait émerger le fond essentiel. En *citi* le mouvement à son acmé est imperceptible ou perçu exclusivement dans l'Un ; on l'appelle alors *niḥspanda*, mouvement en sa totalité, indissociable de l'unité, telle la flamme de la bougie qui se meut sans arrêt mais en elle-même.

Le mystique apaisé et lui seul[1] éprouve avec intensité le *spanda* en son cœur et jusqu'en son corps. Les trois formes de cette vibration sont : *udāna* quant à la montée du souffle *(uccāra)* ou ascension de la *kuṇḍalinī*; *dhvani*, résonance intérieure propre au *mantra* que nous examinerons en détail ; *camatkāra*, point culminant du *spanda*, ce ravissement à la découverte de la Conscience universelle.

Ainsi grâce à la conscience intériorisée[2] tout apparaît au yogin comme identique à sa propre essence[3], car tout vibre à nouveau pour lui dès qu'il participe à la quintuple vibration de ses énergies de conscience, de félicité, de volonté, de connaissance et d'activité[4]. Il peut alors pénétrer dans le Cœur universel qu'au fond il n'a jamais quitté. Son corps n'est plus qu'énergie subtile et vibrante quand la pensée dualisante redevient indifférenciée, le *spanda* étant toujours pur et indifférencié par essence.

Ce retour au suprême *spanda*, fruit de l'attitude nommée *kramamudrā*[5], s'effectue en une indescriptible ivresse mystique *(ghūrṇi)* où, au seuil de l'éternel, tout vacille, tout étant parcouru d'une seule et même Vie frémissante.

Une image peut évoquer le passage de la pensée dualisante *(vikalpa)* à la conscience indifférenciée *(nirvikalpa)* quand la dualité s'allège et disparaît laissant se détacher une pensée purifiée sur un fond apaisé : le pas heurté et hésitant de l'individu, qui sans répit avance et recule selon un rythme contrariant, devient, dans la voie de l'énergie, un exercice prenant la vive allure d'une fugue savante, puis les sons s'atténuent et seul règne le profond

1. La soi-disant vibration que prônent certains occidentaux n'a rien de commun avec la véritable vibration, ce *spanda* issu de la paix du *samādhi*. Les mystiques du Trika ne verraient là que des tourbillons d'énergie *(vṛtti)* grossière et excitée auxquels il faut mettre un terme si l'on veut éprouver la vibration intérieure du cœur.

2. *Citi* dont le suffixe *-ti* exprime un acte encore virtuel, ici la conscience dynamique en sa virtualité spatiale et temporelle.

3. P.H. *sūtra* 15.

4. P.T. *Laghuvṛtti*, śl. 27-28.

5. Cf. ici p. 147 et p. 175.

silence de la voie de Śiva. Alors se fait entendre à nouveau un contrepoint spontané dont l'enchaînement n'est qu'un jeu souple, infiniment mélodieux, celui de la liberté totale par-delà l'extase du Quatrième état, et que réalise le Bhairava.

Ainsi, pour expliquer l'apparition du monde, point n'est besoin d'un créateur qui de l'extérieur engendre et meuve ses créatures. Seule l'énergie par sa vibration est à la source de la division et cette dernière, comme nous l'avons vu, lui fait perdre son unité et suffit à définir la manifestation telle qu'elle se présente à l'homme ordinaire. Mais cette même énergie est aussi à la source du repos dans l'indifférencié. C'est que flux et reflux ont lieu dans le lac infini de l'énergie consciente, réceptacle à la source éternellement jaillissante *(ucchalattā)* et qui ne s'écoule qu'en lui-même[1].

Si l'on examine les philosophies d'orient et d'occident on ne trouve nulle part à ma connaissance de système qui tienne comme fondamentale l'énergie sous forme de vibration. N'est-il pas étonnant que les savants d'occident commencent seulement à découvrir l'importance de la vibration et à s'y intéresser ?

Les anciens textes bouddhiques comme le Dhammapada (33-34) ont bien le terme *pāli phandana*, en sanskrit *spandana*, mais qui désigne la vibration de la pensée dispersée et qu'il faut donc supprimer. De même plus tard Gauḍapāda dans la Māṇḍūkyakārikā (IV, 47, 48, 72) fait allusion à la vibration de la pensée *(citta-spandita)*, cause de la dualité sujet-objet ainsi que des apparences phénoménales. Quand le *vijñāna*, la conscience, cesse de vibrer, la dualité s'évanouit.

Cependant Maître Eckhart a recourt à une notion voisine du *spanda*, notion qui n'était pas étrangère au courant néo-platonicien mais à laquelle son expérience donne un relief intense. Commentant la réponse de Dieu à Moïse : *Ego sum qui sum*, je suis celui qui suis, il écrit : la répétition de *sum* « désigne une sorte de bouillonnement ou de parturition de soi, (l'être) s'échauffant intérieurement, se liquéfiant et bouillonnant en lui-même et vers lui-même, lumière dans la lumière et vers la lumière, se pénétrant tout entière totalement, réfléchie tout entière sur elle-même totalement et renvoyée de toutes parts[2] ».

Eckhart appelle cette activité *bullitio*, bouillonnement au sein de la déité, et il nomme *ebullitio* le débordement qui suit ou l'écoulement hors du fond divin, producteur de l'univers. *Bullitio* est la Vie avant la vie. Glosant un verset de Jean : ' En lui était la vie ',

1. S.S.v. I, 20, ici p. 57 et p. 64, 86.

2. Exposition du livre de l'Exode. Traduit du latin par Fernand Brunner, *Maître Eckhart*, Paris, éd. Seghers, 1969, p. 114.

il écrit : « Car la vie désigne une sorte de jaillissement par lequel une chose s'enfle[1] intérieurement et se répand d'abord en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties, avant de se déverser et de déborder à l'extérieur en bouillonnant[2]. »

Fernand Brunner, dans son introduction[3] précise : « ... La génération du Fils et la spiration du Saint-Esprit ont lieu dans l'unité de la nature divine, et la naissance de toutes les idées des créatures, dans l'unité du Verbe. Telle est l'abondance où la Parole et le Souffle de Dieu ne cessent de jaillir et d'avoir jailli et qui, dans la création, se révèle surabondance ; voilà la profusion qui précède l'effusion. »

Dans le sermon intitulé « De la promesse du Père » Maître Eckhart montre le retour à l'unité de l'homme qui, après être remonté jusqu'à l'esprit qui opère la rotation du ciel, ne s'estime pas satisfait : « Il pousse toujours plus avant jusqu'au *tourbillonnement originel* où il a pris sa source... L'esprit doit donc franchir les limites de tout nombre et se frayer son chemin à travers toute multiplicité : alors *il* devient pénétré par *Dieu*. Et, comme il me pénètre, je le pénètre à mon tour : Dieu conduit cet esprit dans son *désert*, dans sa propre *unité*, où il est tout bonnement un et ne vit et ne s'écoule qu'en lui-même... Là, l'esprit se tient dans l'unité — et dans la *liberté*[4]. »

La triple voie

Les trois voies de la libération ont pour effet de rendre à la prise de conscience fourvoyée dans le multiple, intériorité, efficience, intensité et universalité, d'en faire une vibration indifférenciée à partir de la volonté pour la voie suprême, à partir de la connaissance pour la voie de l'énergie et à partir de l'activité pour la voie de l'individu.

Le niveau où se situe chacune de ces voies diffère selon son éloignement de la libre prise de conscience de Soi ; et l'effort à fournir pour faire vibrer la conscience à nouveau est proportionnel à cet éloignement.

Dans la voie divine, très proche de la Conscience infinie, se trouve *icchā* qui à l'origine se présente comme l'imperceptible

1. Notion exprimée en *sanskrit* par *ucchunatā* ; *ursprunc*, éruption, jaillissement originaire correspond à *spanda*, l'effervescence à *kṣobha*. Cf. ici III, 17 sur l'importance de la liquéfaction.

2. *Op. cit.*, p. 114.

3. *Op. cit.*, p. 38.

4. *Œuvres de Maître Eckhart*, traduction de Paul Petit, éd. Gallimard, 1942, p. 112.

ébranlement au sein de la félicité avant que se dessine intention ou vouloir déterminé.

L'école Spanda désigne cette *icchā* identique au foyer de la conscience qu'est le Cœur, par les termes suivants : *aunmukhya*, orientation de la conscience, *udyoga*, élan dirigé vers l'extérieur à l'origine de l'émanation cosmique, *udyama* et *udyantṛtā*, élan purement intérieur au moment du retour à l'indifférencié, mais toujours élan intérieur propre au premier moment du Désir *(prathamatuṭi)* qui contient virtuellement tout ce qui se développera par la suite.

Quand, après s'être tournée vers la connaissance discursive et avoir perdu son intensité, *icchā* redevient désir exclusif du Soi ou de Śiva-bhairava, animée de vie frémissante, elle n'est plus qu'élan, et cet élan projetant le yogin dans la Conscience suprême, le reporte à l'acte intérieur en état d'émergence, le *spanda*. En conséquence, comme nos états de conscience procèdent de notre cœur et de cette impulsion initiale, nous pouvons à tout instant y faire retour ou, mieux encore, y demeurer avant que l'intention prenne une forme définie ; et nous résidons ainsi à la source de toute l'efficience dont nous disposons, laquelle n'est autre que le *spanda*.

On comprend dès lors que cet acte de pure volonté qui s'empare de la Réalité par-delà connaissance discursive, souvenir ou expectative, ne peut être appréhendé qu'en une intuition fulgurante à l'instant même où il s'accomplit.

Kṣemarāja situe *udyama* à deux niveaux[1] : « Spontané et libre, l'élan se manifeste et comme un hommage assidu *(sevanā)* et comme un retour à la parfaite intériorité, à la gloire innée en son expansion (infinie). Telle est la vibrante Réalité partout manifestée dans le conscient et dans l'inconscient, et dont la liberté est innée et spontanée. »

Non embourbée dans l'ornière de la discursivité (avec ses soucis, ses hésitations et ses préjugés) la conscience alerte, intense, toute dans l'instant, se saisit elle-même en pleine vigilance, celle du guetteur prêt à bondir sur sa proie et qui n'a nul besoin d'écarter ce qui ne fait pas l'objet de son attente[2].

Son ardeur n'a rien d'un effort, en elle ont disparu tout désir tendu vers un idéal, toute trace de devenir ou de retour sur soi-même.

La voie de l'énergie se situe à un degré intermédiaire entre la voie supérieure et la voie inférieure. Le yogin s'efforce d'intensifier

1. D'abord au niveau de la voie de l'énergie puis à celui de la voie de Śiva. Sn., p. 19, l. 18.

2. Comme dans la voie de l'énergie.

et d'universaliser son énergie cognitive en vue de faire d'elle une connaissance vibrante qui lui permette de rejoindre l'élan unique de la voie de Śiva.

Mais l'acte zélé qu'elle met en œuvre et que désigne le terme *prayatna (pra+yat-)* s'élancer en avant, en raison de son préfixe implique un puissant départ, un départ à l'horizontale où l'on se ramasse pour bondir en avant, ce qui le différencie de *udyama* dont le préfixe *ud-* indique envol à la verticale, et si *udyama* opère uniquement en tant qu'élan simple et nu du cœur, *prayatna* mobilise toutes les énergies pour parvenir au but[1].

A l'aide d'un bon jugement, d'un discernement vigilant, le yogin s'exerce dans la voie de l'énergie sur ses états intérieurs, sa connaissance à double pôle en particulier (le *vikalpa*) : dilemme, doute, sentiments d'attirance et d'aversion, cherchant à se purifier de leurs vestiges inconscients *(saṃskāra)*.

Pour dégager l'énergie cognitive du langage ordinaire qui la paralyse, et lui restituer sa nature vibrante de *mantra*, le yogin purifie ses *vikalpa* et les rend subtils, incandescents, en fait de vibrantes intuitions, si vives que la pensée n'a pas le temps d'intervenir, moins encore celui de s'exprimer clairement. Alors l'énergie cognitive aiguisée en intuition *(mati)* se fraie un chemin entre les deux pôles du *vikalpa* et parvient au Cœur universel. Grâce à cette plongée dans l'interstice, la Connaissance s'éveille et s'universalise tandis que la parole efficiente faite uniquement de vibrations et devenue *mantra* accède à la vibrante Réalité *(spandatattva)*.

Le yogin peut aussi mettre à profit des émotions à leur paroxysme, terreur, colère, passion dont les vibrations sont susceptibles de le mener à la vibration primordiale. Sous le coup d'une forte émotion les énergies convergent simultanément dans le Soi, la tension fait place à la vibration. Le moi s'efface alors ainsi que tout ce qui est superficiel — notions, attachements ; et c'est dans la spontanéité que le yogin fait retour à la source, « l'énergie émettrice du Seigneur partout présente, dont la trépidation[2] a saveur de félicité ». « En effet, poursuit Abhinavagupta, quand on entend un chant mélodieux, que l'on touche du santal, etc., et que l'état d'indifférence disparaît, la vibration que l'on éprouve dans le cœur n'est autre que l'énergie de félicité grâce à laquelle l'homme est, dit-on, doué de cœur *(sahṛdaya)*[3]. »

Qu'il prenne appui sur l'émotion ou sur le discernement, le yogin dans cette voie récuse l'effort pour choisir avec lucidité un courant

1. Cf. l'exemple que nous donnons du tir à l'arc, p. 14-17.
2. *Vibhrama*.
3. T.A. III, śl. 208-210.

d'énergie au préalable purifié, comme un homme nageant avec intelligence se laisse porter par le courant, ne luttant ni contre lui-même ni contre les obstacles, mais se servant du courant pour déployer son mouvement ; bien adapté au milieu où il baigne il le maîtrise aisément et avec souplesse.

Il n'en va pas de même avec la voie inférieure : l'individu nage avec effort ; en lutte avec des courants contraires, souvent emporté loin du hâvre, il finit par y trouver le repos à force d'exercices. C'est que, à ce niveau, le *spanda* au dernier degré de sa manifestation n'est plus que mouvements relâchés en activités particulières où les facultés intellectuelles jouent un rôle déterminant.

La voie de l'individu se situe précisément à même l'activité dispersée par nature et que le yogin se propose de concentrer, d'intérioriser et d'épanouir. Vigilant au cours de ses occupations, il travaille sur les tourbillons *(vṛtti)* que sont ses diverses fonctions qu'il cherche à rendre vibrantes. dans ce but sa pensée s'intériorise à l'aide de la méditation *(dhyāna)*, elle pénètre dans le cœur et s'y apaise dès que le cœur se met à vibrer. Parallèlement les souffles inspirés et expirés fusionnent dans le souffle égal *(samāna)*, lequel vibre à son tour. Les divers centres du corps (les *cakra*) s'ouvrent et s'éveillent ; par la récitation de paroles sacrées associées au souffle, le yogin recouvre la vibration à la fois du souffle et de la parole[1] qui le conduit à l'efficience du *mantra*. C'est donc en vibrant que toutes ses activités unifiées dans le cœur perdent leurs tendances à la dualité et préparent la juste connaissance de la voie de l'énergie.

Le tir à l'arc

L'exemple de l'apprentissage du tir à l'arc[2] illustre les diverses formes d'effort ou d'activité qui correspondent à chacune des trois voies.

A ses débuts, l'archer, ignorant, reste fasciné par l'arc et son maniement. Maladroit, redoutant l'échec, il s'agite, gaspille ses forces, dans son application même il se crispe sur chaque geste dont il décompose en vain la succession, car le plus souvent il n'arrive même pas à garder l'arc bandé jusqu'au départ de la flèche. Mais peu à peu, grâce à son effort et à sa ténacité, il se familiarise avec la réalité de l'arc et l'enchaînement des gestes, sa

1. En *AUṂ* par exemple, cf. ici p. 166.
2. Cette comparaison est fondée sur un passage d'un *tantra* et inspirée du livre de E. Herrigel, *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*. Lyon, Derain, 1955. Sur l'arc de Rudra-Śiva cf. mon ouvrage *Hymnes aux Kālī*, p. 18-19.

respiration s'apaise, son corps se détend, son esprit se calme, il oublie l'arc et, sans y penser, réussit à le bander, à poser aisément la flèche sur la corde, et lorsqu'il la tire à lui, elle vibre et la flèche part.

Grâce à un effort puissant du corps, de la pensée et de l'attention, oublieux de l'arc et de la flèche, il réussit à s'absorber dans leur maniement. Cependant il n'a intégré ni le départ du coup ni la cible, son corps tremble avec l'arc et si la flèche atteint le but, c'est comme par hasard, il ne peut en aucun cas renouveler l'exploit à volonté.

De même, dans la voie de l'individu, le yogin aux prises avec l'objectivité et l'extériorité doit fournir un grand effort pour libérer sa pensée de l'agitation, pour s'affranchir de la fascination des objets et parvenir à la connaissance. Dans cette voie il doit s'adonner à de nombreuses pratiques portant sur les organes, sur le souffle, sur le corps, la parole, la pensée. Elles exigent choix, application, ténacité s'il veut, grâce à elles, obtenir l'apaisement du souffle et la quiétude intérieure dans l'exercice de ses activités multiples, mais, si ces pratiques le conduisent à récupérer et à unifier les énergies vitales dispersées dans les jouissances sensibles et à vivre dans une paix substantielle, elles ne lui révèlent pas la quiétude profonde de la voie de l'énergie ; et s'il arrive à faire une percée c'est d'aventure, par grâce, et il ne peut y demeurer.

A la deuxième étape de son apprentissage l'archer n'est plus préoccupé par les gestes ou les objets, ou plutôt gestes et objets sont intégrés en un niveau de conscience plus subtil, centre d'où les gestes rayonnent tout naturellement. Il apprend à laisser partir le coup sans trembler, sans faire dévier la flèche.

Grâce à l'intensité de son attention, il concentre et unifie toute son énergie sur le coup à faire partir pour que seule s'ébranle la flèche. Mais au cœur de cette vigilance une et globale, bien qu'intériorisée, l'image ou la conscience du but, elle, demeure jusqu'à ce que, au comble de l'attention, il vise et encoche simultanément, abolissant de façon définitive toute la distance qui séparait la flèche de la cible (ultime trace d'extériorité). Le coup se détache alors de l'archer « comme la charge de neige de la feuille de bambou »[1], avant même qu'il y ait songé ou qu'il soit intervenu, sans aucun effort. Dans le même instant, dans le même ébranlement, la flèche encochée est décochée et pénètre la cible comme si la vibration du cœur passait à l'arc et atteignait la cible.

Les différentes étapes du tir, du premier au dernier geste, constituent un enchaînement intime qui se déroule tout entier

1. *Op. cit.*, p. 55.

comme inclus en un seul et premier ébranlement, comme émanant d'un centre. A travers l'archer libéré de l'objet, du but et de lui-même mais prenant l'énergie pour tremplin s'accomplit le tir. Dans l'intensité de l'énergie unifiante et vigilante tout a lieu dans l'immobilité, sans tremblement ni secousse.

De même dans la voie de l'énergie, le yogin oubliant l'objet et soi-même découvre le libre jeu de l'énergie par laquelle il n'a plus qu'à se laisser porter, toute trace de dualité étant abolie.

Si, dans la voie inférieure, le yogin exerce son activité à la jonction de deux objets ou de deux souffles, dans cette voie-ci son activité ne porte plus sur la chose même mais sur l'idée ou sur l'imagination intime relative à la chose et c'est aux modalités de la connaissance qu'il désire mettre un terme. Grâce à une grande vigilance, son discernement intérieur *(sattarka)* le rend apte à choisir la juste attitude, lui fait éliminer toute fausse manœuvre.

A ce discernement s'associe une pratique mystique très subtile *(bhāvanā)* par laquelle il porte au paroxysme, sans effort mental ou corporel, une tendance obscure de l'énergie vitale, tendance dynamique et exempte de discursivité, qui unifie l'énergie dans la réalisation immédiate et ardente de l'acte saisi dans sa totalité, à la manière dont on fait une lecture globale et rapide sans distinguer les lettres ni les mots, à la manière dont un père se précipite pour sauver son fils en danger sans savoir comment il va s'y prendre.

L'ardeur et le zèle touchant le but sans pensée, ni expression, ni effort, l'intuition fulgurante surgit, c'est la voie de l'efficience du *mantra*. L'adorateur[1] a pour cible la divinité saisie dans ses attributs, pour flèche le *mantra*. Dans son zèle à énoncer le *mantra* en faveur de la divinité qu'il adore, l'adorateur s'identifie à elle, il n'y a plus ni adorateur ni adoré mais fulguration de la pure énergie dans la prise de conscience de la divinité.

Alors la flèche part toute seule, alors tout fond, tout coule, tout vit, le yogin n'a plus qu'à se laisser porter par le courant surabondant et jaillissant de l'univers duquel rien ne le sépare, auquel il s'identifie. Le *mantra* n'est plus l'assemblage de mots récités mais vibration de la conscience, expérience directe, libre de toute relation objective et de toute dualité.

A la troisième étape l'archer libéré de l'arc, de la cible et de lui-même, tire sans but ni intention. Ayant atteint la cible il a atteint son propre centre et c'est de ce centre que le coup part désormais. Un seul et même élan soulève son souffle, sa volonté et son arc. Se tenant immobile à la source du mouvement qui se

1. *Bhāvanā* culmine en *sevanā*, une dévotion qui implique une parfaite abnégation et une réponse instantanée à l'incitation de Dieu ou à celle du maître.

déploie librement et sans appui, il se joue et de l'arc et de la cible et de lui-même. Tirant sans effort d'attention ni visée, libre de toute attache, il voit sans voir, à la fois conscient et inconscient, il n'éprouve plus le besoin de distinguer les choses les unes des autres mais crée en quelque sorte chaque geste au fur et à mesure ; dans le jeu libre et spontané que lui vaut sa grande maîtrise, il goûte sans cesse le pur plaisir de l'acte toujours neuf.

De même dans la voie de Śiva, le yogin qui, réveillé par le maître, ne pense à rien accède au royaume suprême.

Dans l'intime du cœur où sont naturellement apaisées toutes ses énergies, au sein d'une vacuité sans appui surgit l'énergie suprême ou la Conscience indifférenciée à laquelle il accède en un pur acquiescement ; ce pur acquiescement est celui de la ferveur nue, vide de toute relation, vide de lui-même et de Dieu ; ici ni adorateur ni divinité mais l'essor fulgurant de la Conscience qui fond dans un instant intemporel l'amour du fidèle et le don du Seigneur. Cet élan spontané, imprévisible soulève hors de lui-même le *yogīndra* qui se tient à l'orée de la volonté, anéantissant toute détermination et lui faisant atteindre le Centre universel pour toujours.

De ce Centre désormais émane son activité ; devenu Śiva, il a pour arc l'univers ; qu'il le déploie ou qu'il se retire en lui-même, qu'il ouvre ou qu'il ferme les yeux, qu'il fasse disparaître ou apparaître l'univers, c'est toujours au même nectar qu'il goûte, du même nectar qu'il s'enivre.

Au cœur de l'oscillation du premier regard ou du premier instant, il se tient ferme à la jonction du sujet et de l'objet, de l'intérieur et de l'extérieur pour lui égalisés à jamais. Ses perceptions étant imprégnées de la Conscience indifférenciée partout répandue, il jouit également de l'unité dans la diversité, de la diversité dans l'unité, libre Souverain du jeu universel.

Enfin dans la non-voie, il n'y a plus ni archer, ni arc, ni flèche, ni même de tir.

अथ शिवसूत्रविमर्शिनीसूत्राणि ।

१ चैतन्यमात्मा ।
२ ज्ञानं बन्धः ।
३ योनिवर्गः कलाशरीरम् ।
४ ज्ञानाधिष्ठानं मातृका ।
५ उद्यमो भैरवः ।
६ शक्तिचक्रसंधाने विश्वसंहारः ।
७ जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तभेदे तुर्याभोगसंभवः ।
८ ज्ञानं जाग्रत् ।
९ स्वप्नो विकल्पाः ।
१० अविवेको मायासौषुप्तम् ।
११ त्रितयभोक्ता वीरेशः ।
१२ विस्मयो योगभूमिकाः ।
१३ इच्छा शक्तिरुमा कुमारी ।
१४ दृश्यं शरीरम् ।
१५ हृदये चित्तसंघट्टाद्दृश्यस्वापदर्शनम् ।
१६ शुद्धतत्त्वसंधानाद्वाऽपशुशक्तिः ।
१७ वितर्क आत्मज्ञानम् ।
१८ लोकानन्दः समाधिसुखम् ।
१९ शक्तिसंधाने शरीरोत्पत्तिः ।
२० भूतसंधान-भूतपृथक्त्व-विश्वसंघट्टाः ।
२१ शुद्धविद्योदयाच्चक्रेशत्वसिद्धिः ।
२२ महाह्रदानुसंधानान्मन्त्रवीर्यानुभवः ।

इति प्रथमोन्मेषसूत्राणि ॥

शिवसूत्रविमर्शिनी ।

१ चित्तं मन्त्रः ।
२ प्रयत्नः साधकः ।
३ विद्याशरीरसत्ता मन्त्ररहस्यम् ।
४ गर्भे चित्तविकासोऽविशिष्टविद्यास्वप्नः ।
५ विद्यासमुत्थाने स्वाभाविके खेचरी शिवावस्था ।
६ गुरुरुपायः ।
७ मातृकाचक्रसंबोधः ।
८ शरीरं हविः ।
९ ज्ञानमन्नम् ।
१० विद्यासंहारे तदुत्थस्वप्नदर्शनम् ।

इति द्वितीयोन्मेषसूत्राणि ॥

---

१ आत्मा चित्तम् ।
२ ज्ञानं बन्धः ।
३ कलादीनां तत्त्वानामविवेको माया ।
४ शरीरे संहारः कलानाम् ।
५ नाडीसंहार-भूतजय-भूतकैवल्य-भूतपृथक्त्वानि ।
६ मोहावरणात् सिद्धिः ।
७ मोहजयादनन्ताभोगात् सहजविद्याजयः ।
८ जाग्रद्द्वितीयकरः ।
९ नर्तक आत्मा ।
१० रङ्गोऽन्तरात्मा ।
११ प्रेक्षकाणीन्द्रियाणि ।
१२ धीवशात् सत्त्वसिद्धिः ।
१३ सिद्धः स्वतन्त्रभावः ।

शिवसूत्रविमर्शिनी ।

१४ यथा तत्र तथान्यत्र ।
१५ बीजावधानम् ।
१६ आसनस्थः सुखं ह्रदे निमज्जति ।
१७ स्वमात्रानिर्माणमापादयति ।
१८ विद्याऽविनाशे जन्मविनाशः ।
१९ कवर्गादिषु माहेश्वर्याद्याः पशुमातरः ।
२० त्रिषु चतुर्थं तैलवदासेच्यम् ।
२१ मग्नः स्वचित्तेन प्रविशेत् ।
२२ प्राणसमाचारे समदर्शनम् ।
२३ मध्येऽवरप्रसवः ।
२४ मात्रास्वप्रत्ययसंधाने नष्टस्य पुनरुत्थानम् ।
२५ शिवतुल्यो जायते ।
२६ शरीरवृत्तिर्व्रतम् ।
२७ कथा जपः ।
२८ दानमात्मज्ञानम् ।
२९ योऽविपस्थो ज्ञाहेतुश्च ।
३० स्वशक्तिप्रचयोऽस्य विश्वम् ।
३१ स्थितिलयौ ।
३२ तत्प्रवृत्तावप्यनिरासः संवेत्तृभावात् ।
३३ सुखदुःखयोर्बहिर्मननम् ।
३४ तद्विमुक्तस्तु केवली ।
३५ मोहप्रतिसंहतस्तु कर्मात्मा ।
३६ भेदतिरस्कारे सर्गान्तरकर्मत्वम् ।
३७ करणशक्तिः स्वतोऽनुभवात् ।

शिवसूत्रविमर्शिनी ।

३८ त्रिपदाद्यनुप्राणनम् ।

३९ चित्तस्थितिवच्छरीरकरणबाह्येषु ।

४० अभिलाषाद्बहिर्गतिः संवाह्यस्य ।

४१ तदारूढप्रमितेस्तत्क्षयाज्जीवसंक्षयः ।

४२ भूतकञ्चुकी तदा विमुक्तो भूयः पतिसमः परः ।

४३ नैसर्गिकः प्राणसंबन्धः ।

४४ नासिकान्तर्मध्यसंयमात् किमत्र सव्यापसव्यसौषुम्नेषु ।

४५ भूयः स्यात् प्रतिमीलनम् ।

इति तृतीयोन्मेषसूत्राणि ॥

संपूर्णोऽयं शिवसूत्रविमर्शिनी सूत्रपाठः ॥

LES *ŚIVASŪTRA*[1]

1. LA CONSCIENCE EST LE SOI. Comment alors y a-t-il servitude ?

2. LE LIEN EST UNE CONNAISSANCE limitée, une impureté de finitude. Il est aussi :

3. LE GROUPE DE L'ILLUSION et LE CORPS DE L'ACTIVITÉ FRAGMENTATRICE.
A savoir les impuretés d'illusion et d'action.

4. LA MÈRE — ENSEMBLE DES PHONÈMES — EST L'ÉNERGIE QUI CONCERNE LA CONNAISSANCE.
C'est le langage qui engendre les trois impuretés ainsi que la connaissance limitée, cause de lien. Comment s'en délivrer ?

5. L'ÉLAN EST BHAIRAVA, L'ABSOLU, l'émergence de la suprême illumination libératrice du lien, dont le yogin émerveillé découvre peu à peu l'épanouissement : sans quitter le niveau supérieur immédiatement atteint, il s'oriente vers les niveaux inférieurs pour les rendre à leur nature divine, étendant la conscience bhairavienne du centre de la Roue jusqu'à la périphérie :

6. EN SE RECUEILLANT INTENSÉMENT SUR LA ROUE DES ÉNERGIES on obtient LA RÉSORPTION DE TOUT CE QUI EST. A savoir de l'univers différencié. Il en résulte, relativement à Śiva et à l'énergie, le Quatrième état, conscience intériorisée qui va se répandre sur les états ordinaires :

7. JUSQUE DANS LES ÉTATS DIFFÉRENCIÉS DE VEILLE, DE RÊVE ET DE PROFOND SOMMEIL SE PRODUIT L'EXPANSION DU QUATRIÈME.

8-10. LA VEILLE CONSISTE EN CONNAISSANCE, LE RÊVE EN PENSÉE DUALISANTE ET LE SOMMEIL PROFOND EN ABSENCE DE DISCRIMINATION OU EN ILLUSION.

1. La traduction des *sūtra* est en petites capitales.

Définition du grand yogin qui a réussi à faire pénétrer la saveur du Quatrième état dans les trois autres et possède libre pouvoir sur ses organes :

11. CELUI QUI JOUIT DES TROIS états EST LE SOUVERAIN DES HÉROS, ses énergies sensorielles.
C'est là son épanouissement intérieur.
Y a-t-il un indice qui permette de reconnaître le sommet atteint par ce yogin ?

12. L'ÉMERVEILLEMENT caractérise LES ÉTAPES DU YOGA qu'il traverse. *Vismaya*, l'émerveillement accompagné de paix et de félicité inébranlables, est essentiel dans la voie de Śiva. Désormais c'est l'énergie divine qui joue en lui :

13. Sa VOLONTÉ EST L'ÉNERGIE UMĀ, C'EST KUMĀRĪ, LA VIERGE.
Énergie suprême, ardente, sans attachement, elle n'est jamais objet mais toujours sujet. Le yogin à l'ardente volonté possède un corps universel :

14. Son CORPS EST le monde PERCEPTIBLE.
Tout ce qu'il voit est son corps. Ou son corps lui apparaît de façon objective. Comment obtenir cette Conscience universelle ? Voici deux moyens : le premier dans la voie divine, le second dans la voie de l'énergie lorsqu'elle est très proche de la voie de Śiva :

15. EN FAISANT FONDRE PAR FRICTION LA CONSCIENCE EMPIRIQUE DANS LE CŒUR, IL A LA VISION DU MONDE PERCEPTIBLE ET DE *SVĀPA*, L'ABSENCE DE SENSATION dans la voie divine.

16. OU BIEN EN SE RECUEILLANT INTENSÉMENT SUR LA PURE RÉALITÉ IL OBTIENT L'ÉNERGIE ILLIMITÉE.

17. Son DISCERNEMENT EST CONNAISSANCE DU SOI.
Connaissance étendue, car le Soi y est l'univers. Maintenant son fruit :

18. LE BONHEUR DU SAMĀDHI EST LA FÉLICITÉ DU MONDE.
Ces deux se confondent pour lui. Gloire de ce yogin dans la voie de l'énergie :

19. EN SE RECUEILLANT INTENSÉMENT SUR L'ÉNERGIE, IL PRODUIT LE CORPS souhaité.
Autres pouvoirs obtenus :

20. UNIFICATION DES ÉLÉMENTS, SÉPARATION DES ÉLÉMENTS ET FUSION À TOUT.
Mieux vaut renoncer à ces pouvoirs et poursuivre la félicité de l'essence et de la Science. Dans la voie de Śiva :

21. LORSQU'APPARAÎT LA PURE SCIENCE, C'EST LÀ RÉALISER LA SOUVERAINETÉ SUR LA ROUE des énergies.
De façon analogue dans la voie de l'énergie :

22. LORSQU'IL SE RECUEILLE SUR LE GRAND LAC, IL A L'EXPÉRIENCE DE L'EFFICIENCE DES *MANTRA*, paroles sacrées.

II

Dans la voie de l'énergie la conscience illuminée devient parole efficiente :

1. Sa CONSCIENCE intériorisée EST LE MOT SACRÉ : *MANTRA*.
Moyen utilisé pour pénétrer les *mantra* :

2. L'ACTE ZÉLÉ EST ici L'EFFICACE. Il correspond à l'élan de la voie de Śiva. Définition de l'efficience de la parole sacrée *(mantravīrya)* :

3. LE SECRET DES *MANTRA*, C'EST L'EXISTENCE D'UN CORPS DE pure SCIENCE.
Au I.14 est atteint le corps universel ; ici le ' corps ' de pure connaissance désigne l'ensemble des sons. Le *sūtra* 4 décrit l'illusion qui apparaît comme la réplique de cette pure Science s'il se contente de pouvoirs limités :

4. L'ÉPANOUISSEMENT DE LA CONSCIENCE DANS LA MATRICE, l'illusion, consiste EN UNE SCIENCE PRIVÉE DE DISCRIMINATION, UN RÊVE.
Mais si le yogin y renonce, il acquiert sans effort la *khecarī-mudrā* et l'efficience des *mantra* :

5. IL OBTIENT L'ÉNERGIE QUI VOLE DANS L'ESPACE INFINI, L'ÉTAT DE ŚIVA, À L'APPARITION DE LA pure SCIENCE.
De quelle manière ?

6. LE MAÎTRE EST LA VOIE.
Satisfait, il donne au disciple en guise de connaissance :

7. LA COMPRÉHENSION DE LA ROUE DES PHONÈMES.
En conséquence pour ce yogin :

8. LE CORPS EST L'OBLATION RITUELLE.
Après ce renoncement complet de tout son être, il élimine en l'absorbant la connaissance différenciée :

9. La CONNAISSANCE EST sa NOURRITURE
Mais s'il perd sa vigilance et retombe en *svapna* :

10. DÈS QUE LA SCIENCE MYSTIQUE SE RÉSORBE, LA PERCEPTION PROPRE AU « RÊVE » SURGIT DE CETTE résorption. Ce qui forme transition vers la voie inférieure de l'individu :

III

1. LE SOI EST LA CONSCIENCE EMPIRIQUE.
Dans la voie individuelle l'*ātman* n'est que conscience limitée dont :

2. LA CONNAISSANCE FORME LE LIEN.
Pourquoi est-ce un lien ?

3. L'ILLUSION CONSISTE À NE PAS DISCERNER LES CATÉGORIES QUE SONT LES ACTIVITÉS FRAGMENTATRICES, ETC.
Pour mettre fin à toute limite :

4. Opérer DANS LE CORPS LA RÉSORPTION DES ACTIVITÉS FRAGMENTATRICES.
Quatre sont les moyens à utiliser en ce but :

5. RÉSORBER LES CANAUX, CONQUÉRIR LES ÉLÉMENTS GROSSIERS, S'ISOLER DES ÉLÉMENTS ET SE SÉPARER DES ÉLÉMENTS.
D'où quatre grands *siddhi* acquis ici avec efforts par un yogin encore victime de l'illusion :

6. LE POUVOIR SURNATUREL EST DÛ AU VOILE DE L'OBSCURCISSEMENT.
Que ce voile disparaisse, le yogin jouira de l'infinité et, jouissant de l'infinité, il entrera en *śuddhavidyā* :

7. GRÂCE À LA VICTOIRE SUR L'OBSCURCISSEMENT, victoire S'ÉTENDANT À L'INFINI, IL CONQUIERT LA SCIENCE INNÉE.
Étant entré dans la voie de Śiva grâce à la pure Science, l'univers n'est pour lui que son propre rayonnement :

8. VIGILANT, IL A POUR RAYON LE SECOND (l'univers).
Toujours bien éveillé il y joue la pantomime universelle : Description de la libre activité de jeu lorsque la nature réelle, intense et subtile vibration, est atteinte :

9. LE SOI EST LE DANSEUR.

10. LE SOI INTÉRIEUR EST LA SCÈNE ; il y assume des rôles multiples.

11. Ses ORGANES SENSORIELS SONT LES SPECTATEURS.

12. GRÂCE AU POUVOIR DE L'INTUITION, IL ATTEINT AVEC SUCCÈS LA NATURE RÉELLE.
Son jeu n'est que sa conscience illuminée :

13. LA LIBERTÉ EST ATTEINTE AVEC SUCCÈS.
Celle-ci consiste à ne pas distinguer l'intérieur de l'extérieur, non seulement en soi-même mais en tout et n'importe où :

14. TEL IL EST LÀ dans son corps, TEL IL EST AUTRE PART.
Mais s'il déchoit par manque de vigilance, alors dans la voie inférieure, appel à un recueillement perpétuel fixé sur le germe universel, la Conscience :

15. L'ATTENTION SUR LE GERME doit être fixée.
Moyen de rendre l'attention permanente et de demeurer absorbé dans le lac de la Conscience, source d'où flue l'univers :

16. ÉTABLI EN cette ATTITUDE, IL PLONGE AISÉMENT DANS LE LAC.
Alors, grâce à son indépendance, il obtient des pouvoirs surnaturels qui ne sont qu'une gerbe d'étincelles de conscience :

17. IL RÉALISE UNE CRÉATION FAITE D'UNE PARCELLE DE SOI.

18. TANT QUE LA pure SCIENCE NE DISPARAÎT PAS, LA NAISSANCE CESSE.
Quand *śuddhavidyā* émerge de façon permanente, il n'y a plus ni naissance ni mort. Mais qu'elle s'immerge lors de l'aspiration à des pouvoirs limités, et l'illusion l'emporte :

19. DANS LES GROUPES DE PHONÈMES GUTTURAUX, ETC., LA GRANDE DÉESSE ET LES autres ÉNERGIES, ces MÈRES DES ÊTRES ASSERVIS deviennent les divinités directrices qui égarent les êtres manquant de vigilance et captifs du discours ; c'est pourquoi, en toute vigilance :

20. LE QUATRIÈME DOIT ÊTRE RÉPANDU SUR LES TROIS AUTRES COMME DE L'HUILE.
Comment accomplir ceci ? Le yogin pénètre d'abord en *turya* par une prise de conscience de Soi illuminée :

21. UNE FOIS IMMERGÉ dans le Quatrième, QU'IL PÉNÈTRE dans les trois états À L'AIDE DE SA PROPRE CONSCIENCE INTÉRIORISÉE.
Puis il retourne dans la voie de Śiva ; et voici comment il effectue la *kramamudrā* :

22. QUAND LE SOUFFLE FONCTIONNE DE FAÇON ÉGALE, IL PERÇOIT L'ÉGALITÉ en toutes choses à l'issue du *samādhi*. Mais s'il renonce à la pratique égalisatrice de la *kramamudrā* et se contente du Quatrième état, ne s'absorbant pas en *turyātīta* :

23. UN ÉCOULEMENT INFÉRIEUR a lieu au cours de L'ÉTAPE INTERMÉDIAIRE.
Il retombe dans la voie inférieure au niveau le plus bas du Quatrième état ; mais s'il demeure vigilant :

24. À NOUVEAU QUAND IL SE RECUEILLE INTENSÉMENT SUR SES EXPÉRIENCES DU JE EN LES UNISSANT AUX ÉTATS OBJECTIFS, RESURGIT CE QUI ÉTAIT PERDU.
Étant conscient dans toutes ses activités, sa pure Conscience réapparaît, d'où son retour dans la voie de Śiva ;

25. IL DEVIENT PAREIL À ŚIVA.
Mais ce n'est qu'après la mort qu'il lui sera identique. Sa routine quotidienne :

26. LES FONCTIONS DU CORPS FORMENT SON OBSERVANCE RELIGIEUSE.

27. SA CONVERSATION EST RÉCITATION, *mantra* véritable,

28. LA CONNAISSANCE DU SOI EST LE DON.
Son activité quotidienne : conférer la connaissance du Soi à ses disciples.
Comme un bon berger il les protège :

29. IL REMPLIT LE RÔLE DE BERGER CAR IL EST SOURCE DE CONNAISSANCE.
Hauts et bas de sa gloire : de nouveau, dans la voie de l'énergie, description de son propre épanouissement :

30. L'UNIVERS EST L'EXPANSION DE SA PROPRE ÉNERGIE.
Il voit le monde comme une masse d'énergie :

31. MAINTIEN ET RÉSORPTION de l'univers sont aussi l'expansion de son énergie.

32. BIEN QUE CES états FONCTIONNENT, LUI NE S'ÉCARTE PAS DE SA NATURE DE SUJET CONNAISSANT.
Car ce yogin :

33. CONSIDÈRE COMME EXTÉRIEURS à lui PLAISIR ET DOULEUR.

34. PARCE QU'IL EN EST COMPLÈTEMENT LIBÉRÉ, on le dit ISOLÉ.
Si plaisir et douleur ne se fondent pas dans l'égalité, le yogin retombe dans le *karma*, l'engrenage de l'acte et de sa fructification :

35. PAR CONTRE CELUI QUE RESTREINT L'OBSCURCISSEMENT EST FAIT D'ACTES KARMIQUES.
Il en est le jouet et non celui qui s'en joue.

36. UNE FOIS LA DIFFÉRENCIATION ÉLIMINÉE, IL EFFECTUE UNE AUTRE CRÉATIVITÉ, d'ordre divin, à condition de rester conscient de sa propre essence. Il comprend la cause de cette faculté qu'il possède de créer à volonté :

37. CHACUN ÉPROUVE PAR SA PROPRE EXPÉRIENCE L'ÉNERGIE CRÉATRICE au cours du rêve ; il comprend alors de quelle puissance créatrice jouit le Soi. Que faut-il faire dans la voie individuelle pour posséder une telle énergie ? Reprenant l'animation à partir du début, il doit à l'aide du Quatrième :

38. ANIMER LES TROIS ÉTATS.

Puis dans la voie de l'énergie, il utilise ce même moyen mais au niveau de la haute parole, la voyante *(paśyantī)*, et anime les trois états :

39. DANS LE CORPS, DANS LES ORGANES ET DANS LES OBJETS EXTERNES COMME IL LE FAIT AU NIVEAU DE LA CONSCIENCE intériorisée, accomplissant ainsi une création divine du monde dit objectif. S'il n'est pas vigilant et si une ombre de désir subsiste en lui ou que des tendances résiduelles l'inclinent vers quelque objet :

40. EN RAISON DE SON PENCHANT, SE DIRIGEANT VERS L'EXTÉRIEUR, IL EST « TRAÎNÉ ».
Mais dès que sa conscience est fermement établie dans le Quatrième état, alors ce penchant disparaît et il jouit de liberté :

41. SA CONNAISSANCE FERMEMENT ÉTABLIE DANS LE quatrième, GRÂCE À LA DISPARITION DE CE penchant L'INDIVIDUALITÉ DISPARAÎT COMPLÈTEMENT.
Retour à la voie divine. Ce qu'est la nature absolue *(kaivalya)* quand le je limité a disparu : bien que le yogin réside dans un corps celui-ci n'est pour lui qu'une cuirasse, car il n'y investit pas son moi :

42. LES ÉLÉMENTS n'étant pour lui qu'UNE CUIRASSE, ALORS COMPLÈTEMENT LIBRE, IL EST ÉMINEMMENT SEMBLABLE AU SOUVERAIN, LE SUPRÊME.
Il est recouvert des éléments corporels mais non du désir. Semblable à Śiva, non point identique à lui car :

43. L'UNION AU SOUFFLE DE VIE EST NATURELLE.
Elle ne peut être évitée. Mais même uni au corps, si le yogin demeure vigilant, bien établi au Centre :

44. AYANT MAÎTRISÉ la conscience RÉSIDANT AU CENTRE INTIME DU SOUFFLE NASAL, QUE LUI IMPORTE LE parcours DU SOUFFLE DANS LES CANAUX DE GAUCHE, DE DROITE OU DU MILIEU ?
Fruit de ce yoga : l'illumination ininterrompue qui n'est nullement nouvelle ; depuis toujours il la possède :

45. DE NOUVEAU IL Y A RÉOUVERTURE DES YEUX.
Réapparition de la nature divine, l'univers entier surgit de la Conscience absolue chez le libéré vivant actif en ce monde.

ŚIVASŪTRAVIMARŚINĪ
DE
KṢEMARĀJA

Stances d'introduction

Gloire à cette Conscience absolue du Seigneur, Réalité vibrante, Réalité incomparable pleine du nectar qui flue d'une masse indivise de liberté et de félicité !

De son frémissement tout a jailli ; l'univers entier n'est autre qu'elle !

D'elle procède l'ensemble des *rudra* et des êtres asservis[1], et c'est en elle qu'ils accèdent au repos.

Gloire à elle, gloire au Tout qui sous les apparences de la dualité est en soi sans dualité !

J'expose les Śivasūtra conformément à leur sens véritable car j'ai constaté combien sont inappropriées les gloses qu'on en a faites vu leur désaccord avec la tradition des maîtres.

Vivait ici au pied de la montagne Mahādeva un grand être, un maître extraordinaire nommé Vasugupta[2], adorateur de Maheśvara. Le cœur purifié par la juste transmission de la tradition śivaïte due à divers *siddha* et *yoginī*[3], il s'adonnait avec ardeur à l'adoration de Śiva et, en raison de son extrême Amour *(bhakti)* envers le Seigneur, ses yeux furent dessillés sous l'influence de la grâce divine. Il put alors vider de leur substance les enseignements de *siddha* comme Nāgabodhi et autres (maîtres bouddhistes), partisans de doctrines inférieures.

Un jour, favorisé par la grâce, en rêve il fut illuminé, et le suprême Śiva, désireux de lui témoigner sa faveur, lui ouvrit les

1. Les *rudra* jouissent de pure conscience. Ils doivent les fonctions cosmiques qu'ils exercent à la grâce de Śiva (cf. T.A. XIII śl. 257-258). Et ici p. 89. Les *kṣetrajñā* sont les êtres liés qui doivent acquérir la conscience de soi par leurs pratiques.

2. Sur le sens de ce nom, cf. ici n. 6, p. 1.

3. Sur les *siddha*, êtres accomplis et les *yoginī*, femmes pratiquant le yoga, adeptes du śivaïsme non-dualiste, cf. mon ouvrage, *La Mahārthamañjarī*, p. 54-69 et 127-128.

yeux « pour que la lignée mystique ne soit pas interrompue en ce monde de vivants imprégnés pour la plupart des doctrines de la dualité. Sur un grand roc de cette montagne se trouve gravée une doctrine mystique qu'il (te) faut découvrir puis révéler à ceux qui sont dignes de cette faveur. »

A son réveil Vasugupta partit à la recherche de ce grand roc qui, au simple toucher de sa main, se retourna complètement. Vérifiant de ses propres yeux que le rêve répondait à la réalité, il découvrit ainsi ces Śivasūtra, compendium de l'*upaniṣad*[1] śivaïte.

Dès qu'il eut parfaitement compris leur signification, il les révéla à de bons disciples comme Bhaṭṭa Kallaṭa et en fit un recueil de stances, les Spandakārikā.

Dans mon Spandanirṇaya j'ai exposé in extenso ces Spandasūtra qui nous furent ainsi traditionnellement transmis. J'expose maintenant les Śivasūtra dont le premier aphorisme s'oppose aux partisans de la différenciation entre l'homme et le Seigneur. Il enseigne en effet que la Conscience absolue — ou Śiva même — est au sens ultime le Soi de toute (la manifestation).

1. Au sens d'enseignement secret et infiniment précieux.

CHAPITRE PREMIER

caitanyam ātmā

La Conscience est le Soi

(Première interprétation : la Conscience qui a pour essence la liberté est le Soi :)

Étant donné que ce qui n'est pas manifeste à la Conscience est sans existence, l'activité de la Conscience est universelle[1].

L'être conscient *(cetana)* ' qui prend conscience ' est libre en toutes ses connaissances et ses activités. Il a pour nature *caitanya*, la Conscience, c'est-à-dire une parfaite liberté quant à toute connaissance et à toute activité. Et c'est le Bienheureux Paramaśiva qui seul possède cette liberté absolue, car de lui uniquement dépendent les fonctions des êtres jusques et y compris les fonctions (cosmiques) de Śiva-sans-relation[2].

Il a certes une infinité d'attributs comme l'éternité, l'omniprésence, l'absence de matière, mais que l'on peut trouver ailleurs (dans l'espace par exemple).

On démontre donc que la liberté qui n'apparaît nulle autre part est son attribut privilégié. Ainsi tout autre attribut étant exclu, on désigne la Conscience par le terme *caitanya* dont le suffixe *ya* exprime la nature abstraite[3]. Elle seule est essentiellement le Soi, elle et non quelque autre entité différenciée comme en admettent

1. Elle s'étend à tout, aussi bien au conscient qu'à l'inconscient.

2. Sur *anāśritaśiva*, cf. mon ouvrage *Hymnes aux kālī, la Roue des énergies divines*, p. 23 sqq., Paris, 1975. A ce stade la libre énergie commence à voiler le Soi qui perd l'intuition de sa véritable nature.

3. Selon un verset du Tantrāloka d'Abhinavagupta I, 28 : « le mot *caitanya*, état d'être conscient, dont la désinence *ya* désigne l'abstraction, est à jamais pure liberté que ne concerne aucune distinction comme le déclare le premier aphorisme (des Śivasūtra). » Jayaratha semble distinguer *saṃvit*, la conscience dans laquelle domine l'énergie contenant l'ensemble des attributs, de *caitanya*, conscience en sa nature abstraite ou Śiva en qui ne se manifeste aucun attribut.

les partisans de la différenciation[1] ; car si cette entité est privée de conscience, inanimée, elle ne peut être le Soi ; et si par contre elle est d'essence consciente, elle ne peut être différenciée.

En effet on ne peut poser de distinctions dans la Conscience telles (les limitations) de temps, d'espace et de modalités : si celles-ci diffèrent de la Conscience, elles ne se manifestent pas, privées de lumière consciente, elles n'existent pas ; et si elles sont douées de conscience, elles se manifestent et sont alors essentiellement « conscience ». On ne peut donc imputer la moindre distinction à la Conscience (ou au Soi).

Il n'est pas possible d'attribuer au Soi une différenciation de nature en ce qui n'est que Conscience, ni soutenir que le Soi est différencié (en Soi multiples) à cause de son association aux impuretés puisque celles-ci ne sont pas séparées de la Conscience[2] comme nous allons le dire.

Bien que l'impureté existe d'abord[3], elle prend fin à l'étape de la libération. On ne peut donc soutenir la thèse de la multiplicité du Soi. Si les tendances résiduelles de l'impureté subsistaient après la libération ou si des êtres[4] libérés étaient quelque peu en retrait par rapport à l'éternel Śiva[5], ils n'échapperaient pas à la transmigration.

C'est ainsi que le *sūtra* : « la Conscience est le Soi » a bien montré que la thèse de la multiplicité du Soi est insoutenable.

(Deuxième interprétation : le Soi est la Conscience).

Afin d'éclairer maintenant ceux qui requièrent une instruction et qui désirent connaître la nature du Soi, l'auteur déclare, ainsi qu'il a été dit : « le Soi est la Conscience » non point le corps, le souffle, l'intelligence ou le vide comme le soutiennent respectivement les Laukika-Cārvāka, les Vaidika, les Yogācāra et les Mādhyamika. Alors même qu'un sujet conscient imagine que son corps et ses autres attributs (sont le Soi), cette imagination[6] vibre et fulgure en tant que véritable sujet dont la prise de conscience relève du Je qui, lui, n'a rien d'imaginaire.

Comme le proclame l'illustre Mṛtyujit :

1. Allusion aux systèmes réalistes Vaiśeṣika, Nyāya, pour lesquels le Soi est inconscient.

2. Elles aussi résident dans la Conscience puisque tout est conscience.

3. Avant la délivrance.

4. Textuellement *śiva* car tout être est Śiva dans le non-dualisme śivaïte.

5. Selon les dualistes śivaïtes il existe des êtres purs *anādiśiva* qui sont libres de *mala* (impureté) et distincts de ceux qui se sont libérés en se purifiant. Si ceux-ci sont inférieurs aux premiers, alors ils ne sont pas vraiment libérés.

6. Même une fleur céleste purement imaginaire existe si elle est conçue par la conscience.

« Tous les traités śivaïtes enseignent que la Conscience forme l'essence du Soi et que l'essence du Soi suprême est exempte de toute contingence. » (VIII, 28).

On trouve également dans le Vijñānabhairava :

« Celui qui a pour propriété la Conscience réside dans tous les corps ; il n'y a nulle part de différenciation. Ayant alors réalisé que tout est fait de cette Conscience, il est l'homme qui a conquis le devenir. » (100).

Le maître (Vasugupta) impartit à ses disciples un enseignement analogue avec illustration dans deux stances du vénérable Spanda qui commencent ainsi :

« (La vibrante Réalité) dont procède le groupe des organes[1], lequel, associé à la roue intérieure[2], bien qu'inconscient, devenu conscient[3], arrive par soi-même à se déployer, à subsister et à se résorber — c'est en tout zèle[4] et respect que doit être scrutée une telle Réalité dont la liberté est spontanée et universellement répandue. » (I, 6-7).

(Troisième interprétation : la Conscience est l'*ātman*, l'essence de toute chose.)

Ce que l'on nomme Conscience n'est autre que le Soi, l'*ātman*, c'est-à-dire la nature propre, et puisque le *sūtra* ne suggère aucune indication (d'un Soi) particulier, il s'agit de la nature même de l'univers entier avec ses modalités d'être et de non-être[5] car tout dépend de la Conscience : ce qui n'est pas éprouvé par la conscience, quoi que ce soit — peu importe à qui il appartient et quand il apparaît —, n'a pas de nature propre tandis que ce qui est éprouvé par elle a pour soi la Conscience même parce que identique à la Conscience brillant de son propre éclat.

Il est dit dans l'Ucchuṣmabhairava[6] :

« Tant qu'il n'y a pas de connaisseur, ô Bien-aimée, comment y aurait-il des choses à connaître ? Agent et objet de connaissance ne forment qu'une seule Réalité. Rien n'est donc impur[7]. »

Et de façon concise dans deux *kārikā* du Spanda :

1. Les organes sensoriels et les organes d'action rendus inconscients par la faute de l'illusion.

2. Leurs énergies divinisées.

3. Par une touche du *spanda*.

4. Le zèle ici requis pour recouvrer la véritable nature vibrante identique à Bhairava est l'élan *(udyama)* défini au I, 6.

5. La fleur céleste imaginaire.

6. Tantra perdu.

7. Si tout est Śiva indifférencié, l'impureté en tant que dualité sujet-objet, bien et mal, n'existe pas. *Śloka* cité dans le Sv. III, 248 p. 315.

« L'individu *(jīva)* est identique au Tout du fait qu'il est la source de toutes les choses... Dans les réflexions sur les choses et (leur) expression, il n'existe donc pas d'état qui ne soit Śiva. C'est uniquement le sujet qui toujours et partout revêt l'aspect de l'objet d'expérience[1]. » (śl. 28-29).

La Conscience formant la nature propre de toute chose, en vain cherchera-t-on à prouver son existence à l'aide de critères de connaissance qui, eux-mêmes, exigent d'être établis par la Conscience qui brille de son propre éclat[2]. Comme on vient de l'affirmer à juste titre, rien ne peut voiler cette Conscience dont la splendeur est toujours présente.

Le Trikahṛdaya (ou Trikasāra) le déclare aussi :

« Il en est de l'énergie de Śiva[3] comme d'un homme qui s'efforce de sauter avec ses pieds par-dessus l'ombre de sa tête, alors que (l'ombre) de sa tête ne se trouve déjà plus là où ses pieds s'étaient posés. »

Dans une même intention, le long passage du Spanda commençant ainsi :

« Ce *(spanda)*, où tout ce créé réside et d'où il émerge, ne contient pas d'obstacle ; en raison de sa nature même il ne peut être voilé. »

Et se terminant par :

« Ni douleur ni plaisir, ni sujet percevant ni chose perceptible, ni inconscience non plus, en ce qui existe au sens absolu. » (2 et 5).

D'après cet extrait, la Conscience toujours lumineuse par soi, identique à Śiva et ultimement réelle, a pour essence la vibrante Réalité *(spandatattva)*.

Si l'univers fait d'individus et de choses inconscientes a pour nature propre la Conscience même, c'est-à-dire le suprême Śiva, comment un lien est-il possible ? Le *sūtra* suivant qui répond à cette question se comprend d'une double manière selon qu'on agglutine ou non un *a* (à la finale du *sūtra* précédent) :

1. Ces versets répondent à une question précise : comment un simple individu, un *jīva*, nullement universel, peut-il soupçonner ce qu'est l'état divin ? Réponse : le *jīva* engendre tout : comme l'objet qu'il perçoit n'existe que par lui, il est donc identique à toute chose.

2. Abhinavagupta dit de même dans le T.A. I, 55 : « Si les moyens logiques confèrent la vie à tout ce qui existe, ce qui constitue leur Vie, à eux, c'est le Seigneur. »

3. *Baindavī*, ce *bindu*, ' rayon lunaire ', symbolise Śiva en ce monde, le Je ou énergie autonome, ce pur Sujet qui jamais ne peut être un objet. Par cette image d'un tantra malheureusement perdu on comprend d'une part que l'ombre de la tête s'éloigne à mesure qu'on tente de l'atteindre avec ses pieds, et d'autre part que la conscience s'affirme dans l'effort même qu'elle fait pour se nier.

2

jñānam bandhaḥ

Le lien est une connaissance (limitée)

(Première interprétation : *ajñānaṃ bandhaḥ*, le lien est l'ignorance.)

Si, comme on vient de l'établir, absolument rien ne se trouve exclu de la lumière consciente, comment expliquer l'existence d'une telle impureté (formant le lien), ou, si elle existe, comment sera-t-il possible de la détruire ?

Afin de réfuter ces objections faites par les dualistes, le Mālinīvijaya déclare :

« On considère l'impureté comme ignorance (du Soi) et cause du rejeton de la transmigration. »

Et le Sarvācāra : « Le monde est lié par l'ignorance ; c'est d'elle que procèdent émanation et résorption. »

Comme le montrent ces citations, le Seigneur, grâce à sa libre énergie, afin de voiler sa véritable nature spontanément lumineuse, se sert de l'énergie de la grande illusion et fait apparaître en son propre Soi homogène comme l'espace une limitation s'étendant à tous les êtres depuis Śiva-sans-relation jusqu'aux sujets conscients soumis à l'illusion.

(Deuxième interprétation : *jñānaṃ bandhaḥ*, le lien est une connaissance limitée.)

Celle-ci n'est autre que l'impureté de finitude qui attribue erronément à notre nature un manque de plénitude. Cette absence de connaissance consiste donc en la non-intuition de notre identité à Śiva.

Dans notre Svacchandoddyota, à la fin du 5e chapitre traitant de l'examen des initiations, nous avons montré en détail que l'impureté ne peut être considérée comme indépendante (de la Conscience ou Śiva).

Tel est le sens de l'aphorisme que résume une stance (des Spandasūtra) :

« Quant à celui qui a perdu son efficience par la faute de son impureté native... » (9).

(Troisième interprétation : la connaissance est le lien.)

Ainsi cette connaissance limitée, simple ignorance ou perte de l'intuition (du Soi) et qui consiste à prendre erronément le Soi pour le non-Soi n'est pas le seul lien, il en existe un autre : la

connaissance enracinée dans une ignorance qui prend le non-Soi — corps, souffle — pour le Soi.

Y fait allusion la stance du Spanda qui commence par :

« Lorsque disparaît pour lui la saveur du suprême nectar... » (46).

Cet aphorisme expose deux variétés d'impureté de finitude : 1. La liberté ne se manifeste pas mais il y a pure conscience *(cit)*. C'est le cas d'un sujet doué de conscience qui s'imagine à tort avoir perdu sa plénitude (sa libre activité). 2. Ou encore la liberté demeure mais la conscience éclairée fait défaut quand on imagine un Soi là où il n'est pas, à savoir dans le corps et les autres attributs.

Comme le dit l'Īśvarapratyabhijñākārikā :

« La perte de la liberté pour la conscience et aussi la perte de la Conscience pour la liberté, voici l'impureté de la finitude qui, sous ces deux variétés, nous cache notre propre essence. » (III, 2.4).

Cette impureté de finitude forme-t-elle à elle seule le lien ? Non, car (l'auteur) déclare :

3

yonivargaḥ kalāśarīram

Le groupe de l'illusion (et) le corps de l'activité fragmentatrice[1]

« forment le lien » ; ceci complète le *sūtra* précédent.

La matrice *(yoni)* est l'illusion, cause universelle ; le groupe qui lui est directement ou indirectement associé constitue l'ensemble des niveaux du réel qui s'étagent de l'activité fragmentatrice jusqu'à la terre, et dont l'opération est limitée. Leur cause est l'illusion qui met en branle corps et mondes. *Yonivarga* désigne donc l'impureté d'illusion. Par contre l'activité fragmentatrice *(kalā)* est la fonction qui divise (le tout) en choses particulières et, pénétrant en son essence, le détermine. *Śarīra* signifie ' forme ' d'où le sens de *kalāśarīra*, dont la forme est activité fragmentatrice. C'est là le lien dénommé impureté de l'acte.

La Spandakārikā a dit de façon succincte :

« Celui qui a perdu son efficience en raison de l'impureté native aspire à des tâches (multiples) ... dès que l'agitation s'est apaisée, il atteint le suprême royaume. » (9).

1. Bhāskara p. 6-7 interprète de la manière suivante : *yoni* désigne les trois énergies : *jyeṣṭhā*, *raudrī* et *vāmā* (cf. ici p. 118) dont proviennent toutes les énergies ; leur ensemble forme *mūrti*, le corps des *kalā* qui obscurcit la connaissance du Soi. Les *kalā*, à la source des lettres de *A* à *KṢ*, sont causes des mots ; et les mères ou *śakti*, sous l'influence des mots, engendrent les notions *(pratyaya)* qui, cachant au Soi sa gloire de Conscience illimitée, fait de lui un être asservi aux activités fragmentatrices.

Ceci s'éclaire à la lumière de notre Spandanirṇaya[1] : les *kalā*, ayant pour caractéristiques l'activité limitée et les autres cuirasses[2], adhèrent à leur substrat, l'impureté de finitude, et entravent l'homme en voilant son essence ; leur nature impure est donc bien établie.

Le vénérable Svacchanda dit de même :

« La Conscience est ravagée par l'impureté et dépend de l'activité fragmentatrice et de la science limitée ; elle est colorée par l'attraction *(rāga)*, incitée par le temps, déterminée par la nécessité causale, nourrie en outre par la conviction erronée d'être un individu. Ayant pris la nature *(pradhāna)* pour assises, elle possède trois qualités *(guṇa)* et réside au niveau de l'intelligence ; la recouvrent (alors) le je factice, la pensée, les organes sensoriels, les organes d'action, les éléments subtils et les éléments grossiers. » (II, 39-40).

Le Mālinīvijaya montre que l'impureté d'action recouvre également (l'essence consciente de l'individu dont) « les actions méritoires et déméritoires ont pour caractéristiques plaisir et douleur. » (I, 24).

La Pratyabhijñākārikā précise que l'impureté résidant dans l'illusion et dans l'action sous forme de diverses sortes de connaissances limitées a pour substrat l'impureté de finitude ; celle-ci étant présente :

« Le déploiement du connaissable différencié est appelé (impureté) d'illusion tandis que l'impureté d'action détermine la naissance et l'expérience quand il y a ignorance du (véritable) Agent. Ces trois impuretés sont dues à l'énergie d'illusion[3] elle-même. » (III, 2.5).

De quelle manière cette triple impureté — la connaissance réduite à l'ignorance, le groupe de l'illusion et le corps de l'action karmique — produit-elle la servitude ? A cette question (l'auteur) répond :

1. Le désir, se limitant, est privé de son universalité ainsi que de son efficience ; errant d'objet en objet, il ne trouve jamais satisfaction. Que ce tumulte prenne fin, et le désir unique devenu désir de Śiva sera perpétuellement satisfait. En cela consiste la Réalité du désir divin plein d'efficience.

2. Que définit l'extrait suivant.

3. *Māyāśakti*. Sur les trois impuretés cf. ici p. 40.

4

jñānādhiṣṭhānam mātṛkā

La Mère — ensemble des phonèmes — est l'énergie qui gouverne la connaissance

La triple impureté que l'on vient de définir comme une connaissance diversifiée se présente sous trois formes : conception de la finitude, manifestation de l'objectivité différenciée et imprégnation à la source d'actes bons et mauvais.

De cette (connaissance limitée) la *mātṛkā* est la Mère inconnue[1], génitrice universelle sous l'aspect de phonèmes allant de *A* à *KṢ*[2]. La connaissance qu'elle suscite prend l'apparence objective, limitée et variée comme : je suis un être imparfait, je suis maigre ou gros, je suis un sacrifiant du sacrifice du feu[3] ; et à chacune de ces prises de conscience — qu'elles soient associées ou non à la pensée dualisante — lorsque pénètrent dans l'esprit les paroles qui les expriment, on éprouve des sentiments comme le chagrin, l'étonnement, la joie, l'attirance, etc.

Le Timirodghāṭa enseigne :

« Les maîtresses redoutables qui résident au milieu de la conscience du *brahmarandhra* sont les souveraines des centres[4] ; suspendues à la corde du *brahman*[5], elles trompent l'homme encore et encore. »

La *mātṛkā*, Mère, resplendit en une série d'énergies à partir de Brāhmī qui président le groupe des phonèmes, les activités fragmentatrices. Des *āgama*, tel le Sarvavīra, la décrivent clairement comme l'animatrice lorsqu'elle dispose les *phonèmes* dans un ordre significatif.

C'est elle la souveraine des énergies qu'enlace la roue des énergies appelées *ambā*, *jyeṣṭhā*, *raudrī* et *vāmā*.

1. Inconnue des êtres asservis *(paśu)*.
2. Les 50 lettres de l'alphabet sanskrit.
3. Triple expression des impuretés de finitude, d'illusion et d'action.
4. *Pīṭha* où siègent ces énergies : le groupe *A* des voyelles est présidé par *Yogeśvarī*, le groupe *K* par Brāhmī, *C* par Māheśvarī, *Ṭ* par Kaumārī, *T* par Vaiṣṇavī, *P* par Vārāhī, *Y* par Aindrī et *Ś* par Cāmuṇḍā.
5. La corde du *brahman* est la *suṣumnā*. Si dans le centre supérieur, le *brahmarandhra*, les énergies divines évoluent librement dans la Conscience infinie, devenues redoutables pour l'ignorant qu'attire les plaisirs mondains, elles régissent les nœuds si difficiles à délier que forme cette corde s'étendant du centre inférieur du corps au centre suprême.

En raison de sa souveraineté (sur les énergies de la parole) on ne peut rechercher l'intime indifférenciation — celle du Je en sa plénitude — et les connaissances tournées vers l'extérieur ne s'arrêtent jamais ne fût-ce qu'un seul instant. Il sied donc de désigner cette connaissance du nom de lien.

Ainsi la Spandakārikā :

« On le considère comme un captif lorsque, privé de sa gloire par son activité limitée, il est réduit à l'état d'objet dont jouit le groupe des énergies issues de l'ensemble des sons. » (45).

Et une autre stance résume :

« Ses énergies sont toujours empressées à voiler son essence... » (47).

L'auteur enseigne maintenant la véritable nature de la quiétude à atteindre et comment mettre un terme à une telle servitude :

5

udyamo bhairavaḥ

L'élan est bhairava — l'absolu

Udyama, élan, est l'émergence de la suprême illumination, le soudain essor de la Conscience ou prise de conscience sous forme de l'universelle expansion.

Cet élan est dit *bhairava* : 1) parce que *bhairava (bha)* soutient l'univers entier en faisant fusionner toutes les énergies en lui-même ; 2) et qu'il engloutit *(ra)* intégralement les imperfections des conceptions imaginaires[1]. Le présent aphorisme enseigne en outre que cet élan est *bhairava* car il sert à révéler notre propre essence comme identique à *bhairava* quand il jaillit chez les êtres pleins d'amour divin riches en vigilance à l'égard de la Réalité intériorisée[2].

Le Mālinīvijaya déclare :

« La compénétration jaillie du Réveil accordé par le maître au (disciple) que rien ne préoccupe, c'est elle que l'on dit propre à Śiva. » (II, 23).

1. *Bha, bharaṇa* = soutien ou maintien de l'univers ; *ra, ravaṇa* = sa résorption et *va, vamana* (de *va-* vomir) son émanation. Le terme *bhairava* indique ainsi la triple fonction de Śiva.

2. *Yo 'yaṃ prasarad rūpāyā vimarśamayāḥ saṃvido jhagiti ucchalanātmakapara-pratibhonmajjanarūpa udyamaḥ sa eva sarvaśaktisāmarasyena aśeṣaviśvabharitatvāt sakalakalpanā... Bhairavo bhairavātmakasvasvarūpābhivyaktihetutvāt bhaktibhājām antarmukhaitattattvāvadhāna dhanānāṃ jāyate.*

Les maîtres entendent l'expression *gurunā pratibodhatas* comme réveillé par soi-même (par un réveil « de poids » *(guru)*).

Il est dit aussi dans le Svacchanda :

« Ô Belle, sont efficients les *mantra* de l'homme qui réalise l'essence universelle du Soi et qui perpétuellement s'y adonne. » (II, 142-143).

Réaliser signifie ici prise de conscience ou ferveur innée et intériorisée[1].

La Spandakārikā y fait allusion :

« Mais doit être connue comme l'apparition glorieuse (du Soi) ce dont surgit une autre chose chez l'être qu'obsède une seule intention. Qu'on l'éprouve chacun pour soi. » (41)[2].

(L'auteur) a indiqué ainsi comment on stabilise soudain et à jamais la glorieuse apparition de la suprême illumination en entrant spontanément à l'unisson avec Bhairava, unique manière de mettre un terme à la servitude. Il soutient maintenant qu'en raison de l'excellence de cette prise de conscience globale, le différencié ne se manifeste plus, même quand on se livre à l'activité quotidienne :

6

śakticakrasaṃdhāne viśvasaṃhāraḥ

En se recueillant intensément[3] sur la roue des énergies (on obtient) la résorption de tout de qui est

Ce *bhairava* dont on a indiqué qu'il a pour nature une ferveur intense, une émergence de la plus haute illumination, possède la suprême énergie libre et sans égale.

1. *Vimarśa* et *udyantṛtā*.

2. Cette stance relative à la plus haute des expériences mystiques est des plus difficile à traduire en raison de sa concision : *unmeṣa* est la révélation du Soi suprême, *bhairava*, ainsi que la glorieuse apparition de l'univers en tant qu'énergie divine. Étant indicible, il faut l'éprouver personnellement. D'elle on peut dire uniquement qu'elle jaillit soudain chez un être qui n'a qu'un seul intérêt, un seul souci *(cintā)*. Doit-on comprendre que la chose qui jaillit ainsi est tout autre que celle où il s'absorbait ?

3. *Saṃdhā-* viser et encocher simultanément et avec spontanéité. L'accent pèse à la fois sur le centre — l'intériorité atteinte — et l'unification de la totalité des énergies accomplie en pleine conscience. Recueillement a donc ici le sens de « ramasser puissamment en un tout ». Cf. ici p. 54 et p. 124.

En tant que la *(bhairavīmudrā)*[1] où les sens sont dirigés vers l'extérieur alors que l'on contemple intérieurement l'objet, l'énergie (consciente de sa nature tout en demeurant extérieurement active), s'emparant de la Roue de toutes les énergies, a beau comporter succession, non succession, transcendance par rapport à succession et non succession, elle a beau être pleine, vide, à la fois pleine et vide ou ni vide ni pleine[2], elle n'assume réellement aucune de ces formes, car elle est indicible et absolue.

C'est sur sa propre paroi qu'apparaît le jeu de la vénérable roue de l'énergie à travers les phases d'émanation, de résorption, etc., jeu qui s'étend de l'apparition de la terre jusqu'au repos du suprême Sujet conscient.

Quand ce recueillement intense sur la roue des énergies ainsi manifestée dépend d'une prise de conscience intériorisée progressive et adéquate telle que la révèlent les très secrètes doctrines mystiques, se produit alors la résorption de l'univers différencié à partir de *kālāgni*, feu de la destruction finale, jusqu'à l'ultime *kalā*[3]. Bien que l'existence subsiste en tant que corps et objets externes, elle est totalement assimilée par le feu de la suprême Conscience à laquelle cette existence s'identifie.

Quand le yogin médite sur la roue des énergies, alors, selon la Bhargaśikhā :

« Il engloutit tout : la mort, le Temps, le faisceau des *kalā*, activité fragmentatrices, l'ensemble des modalités, l'identification aux convictions, et ce qui procède des pensées dualisantes portant[4] sur l'identité (à Śiva) ou sur celle à des choses multiples. »

Et la Vīrāvali également :

« Contemple cette conscience sise dans le corps et qui fulgure comme le feu de la conflagration finale. C'est là que l'amoncellement

1. A ce sujet voir mon ouvrage *Hymnes de Abhinavagupta* p. 38-47 et T.A. IV, śl. 60.

2. La succession consiste en émanation, maintien et résorption de l'univers ; la non-succession en leur apparition simultanée. Il y a surabondance quand l'énergie est pleine de ces activités, vide quand elle en est exempte. On reconnaît les démarches de la dialectique indienne qu'exploita un Nāgārjuna à l'égard des alternatives : être, non-être, être et non-être simultanés, ni être ni non-être. Kṣemarāja montre ici que l'énergie divine échappe à toute temporalité et aux dilemmes qui se posent à son sujet.

3. Le feu de la destruction appartient à la sphère inférieure, celle de la terre où l'émanation prend fin, de là son nom de *nivṛttikalā*. *Pratiṣṭhākalā*, la fondamentale, qui lui est supérieure couvre la sphère de la Nature *(prakṛti)* ; nommée *vidyākalā*, science, elle relève de la sphère de l'illusion. *Śāntakalā*, la quiescente, appartient à la sphère de l'énergie ; enfin *śāntātītakalā*, ' au-delà de la quiescente ' relève de Śiva transcendant toute *kalā*.

4. On peut aussi comprendre : *vikalpa* qui fait du Soi unique des soi multiples.

des catégories est consumé, là qu'elles vont toutes à leur dissolution. »

Le Mālinīvijaya tantra décrit aussi la même chose mais de façon indirecte :

« La compénétration d'un être totalement absorbé, par le cœur uniquement, en une entité (qui ne s'appuie) sur aucun exercice d'énonciation lié au souffle, c'est elle qu'on nomme compénétration propre à l'énergie. » (II, 22).

Seule la vénération d'un maître accompli permet de la révéler et nous ne l'avons pas pleinement définie. C'est à elle que font allusion la première et la dernière stances du Spanda :

« Nous offrons nos louanges à ce Seigneur, lui qui ouvrant et fermant les yeux fait disparaître et apparaître[1] l'univers »,

et : « Mais quand on s'enracine en (ce) seul lieu (la vibrante Réalité) alors, contrôlant émanation et résorption de ce (corps subtil), on accède à l'état (véritable) de Sujet jouissant, et on devient maître de la roue des énergies. » (I et 51).

(L'auteur des *sūtra*) déclare maintenant qu'il n'existe plus la moindre distinction entre *samādhi* et activité quotidienne chez celui qui a ainsi résorbé l'univers (en l'identifiant à la Conscience) :

7

jāgratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasaṃbhavaḥ

Jusque dans les états différenciés de veille, de rêve et de profond sommeil se produit l'expansion du Quatrième

Alors même que se manifestent les états multiples et différenciés de veille, de rêve et de sommeil profond qui vont être immédiatement définis, le ravissement du Quatrième état, cette fulguration exprimée par ' l'élan est *bhairava* ', est une expansion du Quatrième état tissé dans tous les états ; et ce ravissement demeure constamment chez qui s'adonne à la grande union mentionnée (au I, 5).

Certains lisent ici conscience au lieu de production ; le sens en est clair[2].

1. Interversion voulue par Vasugupta : Si Śiva ouvre les yeux l'univers disparaît : il ne perçoit que la pure conscience ; et inversement les yeux fermés, il voit l'univers intérieurement. Sur les jeux complexes entre *unmeṣa* et *nimeṣa* cf. le Spandanirṇaya de Kṣemarāja, glose au premier verset.

2. C'est en effet la lecture de Bhāskara, p. 10. Cette conscience, qui est dite expansion du Quatrième état et a pour essence le suprême Sujet conscient, demeure permanente bien qu'elle s'écoule en se différenciant en état variés de veille, de rêve et de profond sommeil.

« Lorsque la lune, pareille à une fleur, resplendit partout, instantanément elle réjouit l'univers par une multitude de réjouissances. De même, ô Déesse, lorsqu'un grand yogin se promène sur terre, grâce à tous les rayons lunaires de sa connaissance, il réjouit tout alentour, de l'enfer à Śiva, le monde si varié. »

Le Candrajñāna décrit ainsi l'extension du Quatrième état que le grand yogin éprouve jusque dans la veille et le sommeil.

Le Spandasūtra aussi y fait allusion dans une stance :

« (La conscience du Quatrième) se répand dans les états différenciés de veille, de sommeil, etc., qui ne sont pas en réalité différents de lui. Ainsi ne déserte-t-on jamais sa propre essence de Sujet percevant. » (3).

Les trois aphorismes suivants définissent les trois états de veille, de rêve et de sommeil profond (auxquels le Quatrième s'étend) :

8-10

jñānaṃ jāgrat svapno vikalpāḥ aviveko māyāsauṣuptam

La veille consiste en connaissance, le rêve en pensée dualisante et le sommeil profond en absence de discrimination (ou en) illusion

La veille est un état de vigilance, une connaissance du monde issue des organes sensoriels dirigés vers l'extérieur relatifs aux objets perçus communément par tous, tandis que l'état de rêve est un ensemble de représentations nées uniquement de la pensée et dont le domaine est spécifique à chacun, du fait que les *vikalpa* y prédominent.

L'état de sommeil profond est non-perception, inconscience, absence de discrimination, illusion, car on s'égare quant à la nature véritable ; c'est la non-perception des choses et aussi l'obscurcissement *(moha)*. En définissant ainsi le profond sommeil, l'auteur a exposé par la même occasion la perte de conscience *(māyā)* à laquelle il faut mettre fin.

Cette définition montre que chacun des états comprend un triple aspect, ainsi quant au rêve : par exemple dans un rêve la connaissance qui commence à poindre[1], et donc sans pensée dualisante, correspond à la veille. Le rêve proprement dit consiste en ces pensées

1. Le premier instant est toujours *nirvikalpa*. Il y a veille dans le rêve quand au cours du rêve on sait que l'on rêve.

dualisantes elles-mêmes et le sommeil profond en la non-perception de la réalité objective[1].

(Et quant au sommeil profond :)

Bien qu'on ne puisse percevoir de pensées dans le profond sommeil, quand on est sur le point d'y pénétrer cependant on y trouve une connaissance pour ainsi dire comparable à celle de la veille[2]. A l'issue de cette pénétration se présente le rêve propre au sommeil profond en tant que pensées à l'état de tendances résiduelles[3].

(Ceci du point de vue de l'homme ordinaire.)

Mais quant au yogin :

D'abord la veille en tant que concentration sur des choses variées forme la connaissance première ; puis le rêve se compose de pensées formant un flot ininterrompu d'impressions relatives à cette concentration ; enfin le sommeil profond correspond au *samādhi* où le yogin n'a pas conscience de la différenciation sujet-objet.

C'est ce qu'enseigne ce *sūtra* à l'aide d'un choix judicieux de mots. L'antique Traité (le Mālinīvijaya II, 43) déclare donc que l'interpénétration de rêve, veille et profond sommeil est également désignée quant au yogin par les termes suivants :

« Non éclairé, éclairé, bien éclairé et parfaitement éclairé », termes qui correspondent à la veille, au rêve, au sommeil profond et au Quatrième état.

Voilà ce qui distingue ces états.

L'auteur a ainsi expliqué ces trois états du point de vue ordinaire et du point de vue du yogin. Lorsque ce dernier se recueille intensément sur la roue des énergies au cours des trois états ainsi définis et que l'univers (différencié) se résorbe, alors se révèle à lui ce qui est par-delà le Quatrième et dont l'essence omnipénétrante et indifférenciée est faite de sa propre expansion. Parvenu à la cime du Quatrième le yogin pénètre dans la Conscience qui, nous l'avons dit, le transcende :

1. Au réveil on ne se souvient plus du rêve.

2. La veille en *suṣupti* se manifeste comme un désir de parfait repos au moment précis où l'on va sombrer dans l'inconscience.

3. Ces tendances résiduelles font une ombre de conscience dans le profond sommeil. Quant au sommeil profond proprement dit, il est d'une totale inconscience. Sur une explication exhaustive de l'interpénétration des divers états d'après le Tantrāloka cf. ici pp. 126-131.

11

tritayabhoktā vīreśaḥ

Celui qui jouit des trois (états) est le souverain des héros (ses énergies sensorielles)

Lorsqu'on se recueille[1] sur la roue des énergies, le triple état de veille, etc., s'imprègne de la félicité du Quatrième ; et parce que le yogin y pénètre excellemment en une prise de conscience globale, les trois états lui apparaissent, dès que les tendances à la différenciation ont disparu, comme pleins du flot à saveur de félicité. L'être ravi qui jouit de cette triplicité, c'est lui :

On déclare :

« Ce que l'on appelle sujet qui jouit et objet de jouissance, qui les connaît tous deux au sein des trois états, n'est pas affecté d'impureté alors même qu'il en jouit. »

Comme il déborde de la suprême félicité et jouit de la souveraineté sans partage de son propre Soi, on le nomme « maître et souverain des énergies sensorielles enclines[2] à dévorer la différenciation du devenir ». D'importantes citations des Écritures le disent profondément absorbé dans l'Existence bhairavienne du barattement de la richesse. Mais qui ne devient pas tel et continue à être régi par les états de veille, de rêve et de sommeil n'est qu'un être asservi, un homme ordinaire. Un yogin qui, ne s'élevant pas à la cime (du Quatrième état), ne maîtrise pas ses énergies, n'est lui aussi qu'un ignorant.

« Est un véritable yogin celui qui suit la voie de l'autonomie à l'aide du yoga autonome, et qui, installé dans le domaine autonome, parvient à l'identité au (bhairava) autonome. »

C'est ce que démontrent avec force détails le Svacchanda (VII, 260) et d'autres traités, et ce que condense également un verset des Spandasūtra :

« Le pleinement éveillé réalise de façon ininterrompue cette (vibrante Réalité) toujours et constamment dans les trois états. » (17).

Y a-t-il quelque indice de ces étapes atteintes par un grand yogin qui escalade les échelons des catégories, et par lequel on puisse caractériser l'étape située à leur sommet ? Il existe, dit l'auteur :

1. *Anusaṃdhāna,* on se consacre ici à s'emparer de cette roue et à se tenir fermement au centre.

2. *Pravaṇa* qui le précipitent sur la pente.

12

vismayo yogabhūmikāḥ

L'émerveillement (caractérise) les étapes du yoga

A la vue d'une chose extraordinaire en ce monde on est émerveillé ; de même un grand yogin s'émerveille quand il s'absorbe en soi-même ; en cette masse de conscience pleine du ravissement toujours nouveau, étrange et extraordinaire qui se manifeste au cours des jouissances que lui procure la vision des objets variés. Il s'émerveille quand, par la puissance de cette absorption, la roue entière de ses organes se déploie peu à peu, reste immobile ou s'épanouit tout à fait.

Cet émerveillement, le yogin l'éprouve encore et encore, car jamais il ne se rassasie de la félicité ininterrompue qu'il ressent en lui-même. Un tel émerveillement est l'indice d'un incessant miracle que caractérisent les étapes mystiques de yoga en ce qui concerne l'identification à la suprême Réalité. Ces étapes définies sont l'indice de paliers d'apaisement (toujours plus profonds) au cours de l'ascension du yogin et nullement des expériences d'impressions telles qu'on en éprouve dans le centre inférieur ou le *bindu*[1].

Il est dit dans la Kulayukti :

« Quand les *sādhaka* connaissent le Soi par le Soi, c'est alors dans le Soi que le Soi éprouve de l'émerveillement. »

Une stance du Spanda mentionne aussi :

« D'où ce misérable flux proviendrait-il chez qui demeure pour ainsi dire frappé d'émerveillement lorsqu'il perçoit sa propre nature sous l'aspect de substrat interne (de toutes les choses et qui les gouverne). » (11).

Pour ce yogin qui accède à une telle étape de yoga :

13

icchāśaktir umā kumārī

(Sa) volonté est l'énergie Umā, c'est kumārī, la vierge

(Première interprétation du point de vue indifférencié de la voie de Śiva :)

1. Il s'agit du *mūlādhāra* pour le premier et, pour le second, du *bindu* situé entre les sourcils.

La volonté d'un yogin parvenu (ainsi) à l'état suprême de *bhairava* est l'énergie *Umā*, l'éminente souveraine ayant la liberté pour nature. Elle est aussi *kumārī*, jeune vierge toute adonnée à émettre et à résorber l'univers conformément à l'enseignement du Dhātupāṭha de Pāṇini qui donne à *kumāra* le sens de ' jouer '.

(Deuxième interprétation du point de vue de la voie de l'énergie :)

Ou encore on l'appelle *kumārī* parce qu'elle détruit *(mārayati)* le fondement de l'illusion *(ku)* d'où jaillit la différenciation et fait échec à son flot. Telle est sa nature. Et *Kumārī* est la vierge dont personne ne jouit car elle se révèle uniquement comme celle qui jouit.

(Troisième interprétation du point de vue différencié de la voie individuelle :)

Umā est *kumārī*, l'adolescente ne s'attachant à rien de ce qui l'entoure, toujours ardente à adorer le Seigneur afin de s'unir à lui. C'est là également la volonté du yogin.

Nos maîtres lisent et expliquent ainsi. Mais d'autres[1] lisent *śaktitamā* au lieu de *śaktir umā* et glosent : relativement à la connaissance et à l'action, l'énergie de volonté est prééminente.

Cette volonté du yogin n'est pas grossière comme celle des mondains ; participant à la nature de la suprême énergie, elle se montre partout invincible.

Le Svacchanda le déclare :

« Cette Déesse réside dans toutes les déesses sous divers noms et diverses formes. Elle est cachée par le pouvoir magique du yoga. C'est *Kumārī*, la Belle, qui accorde ses bénédictions aux êtres. » (X, 727-728).

Et l'illustre Mṛtyujit fait dire également (à Śiva) :

« Cette volonté mienne est la suprême énergie ; elle ne se sépare pas de moi et m'est innée. Sache qu'elle est par rapport à moi comme la chaleur par rapport au feu, comme les rayons relativement au soleil. Cette énergie est la cause substantielle du monde entier. » (I, 25-26).

De même une stance du Spanda enseigne de façon indirecte :

« Ce n'est certes pas sous l'excitation de l'aiguillon de son propre désir que l'homme agit, mais c'est uniquement en prenant contact avec l'efficience du Soi qu'il devient semblable à lui[2]. » (8).

Pour le yogin doué d'une si ardente volonté :

1. C'est la lecture de Bhāskara, *vārttika* I. 13.
2. Ou le *spandatattva*, la vibrante Réalité qui ne diffère d'ailleurs pas du Soi universel.

14

dṛśyaṃ śarīram

(Son) corps est le perceptible

(Première interprétation.) Tout ce que le grand yogin perçoit intérieurement, extérieurement, se révèle à ses yeux en vertu de son éminente mise à l'unisson (de l'universelle Conscience) comme son corps, comme ses membres et comme n'en différant pas ; il prend conscience ' je suis ceci ' (l'univers entier) à la manière dont tout apparaît à l'éternel Śiva[1].

(Seconde interprétation[2].) Sa personne faite de corps, de pensée, de souffle et de vide lui apparaît de façon objective comme on voit la couleur bleue par exemple, non point sous forme de sujet percevant à la manière dont l'être asservi l'appréhende. Ainsi dans le corps et à l'extérieur, en tout lieu, la perception du yogin est indifférenciée comme le liquide de l'œuf de paon[3].

C'est ce qu'énonce le Vijñānabhairava :

« Comme les vagues surgissent de l'eau, les flammes du feu, les rayons du soleil, ces ondes de l'univers sont sorties de moi, Bhairava, sans en être séparées ! » (110).

Et dans une stance (du Spanda), de façon succincte :

« C'est l'Agent qui jouit lui-même et qui toujours et partout se tient sous l'aspect de ce dont il jouit. » (29).

(L'auteur) a enseigné que l'univers — ce perceptible qui s'étend jusqu'au vide — s'il est appréhendé par la conscience en son unicité apparaît au yogin comme son propre corps ; ceci n'est pas impossible car :

15

hṛdaye cittasaṃghaṭṭād dṛśyasvāpadarśanam

En faisant fondre par friction la conscience empirique dans le cœur, il a la vision du monde perceptible et de *svāpa*, l'absence de sensation

Le Cœur est la lumière de la Conscience puisqu'il est le lieu où tout réside, et qu'en lui la conscience empirique naturellement très instable fond par friction quand elle se centre sur ce seul point.

1. Un des cinq purs niveaux *(tattva)* de la manifestation.

2. On lit alors *śarīraṃ dṛśyam*.

3. Bien qu'incolore il renferme déjà la gamme infinie des couleurs de la queue du paon.

Le perceptible consiste en sensations, en corps, en souffle et en intelligence. *Svāpa* correspond au vide dépourvu de toute objectivité. La vision (indifférenciée) est la révélation des choses telles qu'elles sont essentiellement, comme sa propre personne, sans faire de distinction entre connaissant et connu ainsi qu'on le fait dans la perception ordinaire.

La conscience empirique qui s'absorbe dans la lumière de la Conscience absolue contemple l'univers tout imprégné de cette lumière.

Selon le Vijñānabhairava :

« Ô Bienheureuse, celui qui, les sens anéantis dans l'espace du cœur, l'esprit indifférent à tout autre chose, accède au centre de la coupe des lotus, celui-là atteindra le bonheur. » (49).

Ce suprême bonheur consiste ici à acquérir la souveraineté sur l'univers. Au sujet de ce grand yogin qui jouit de l'activité propre à la Réalité, le Svacchanda déclare :

« Puisqu'(il a recouvré son identité à la Réalité universelle) qui remplit les cheminements sous leur aspect mobile et immobile, conscient et inconscient, il s'établit fermement en tout : dans les éléments, dans les objets, les niveaux du réel et les organes des sens, comme ayant une seule et même saveur (celle de *Bhairava*). » (IV, 310-311).

Le Spanda mentionne cela de façon succincte :

« Prenant pour appui son propre Soi, il est partout ainsi » (c'est-à-dire en harmonie parfaite avec l'univers, et donc omniscient et omnipénétrant) (39).

L'auteur expose une autre voie (pour atteindre la pure Conscience) :

16

śuddhatattvasaṃdhānād vā 'paśuśaktiḥ[1]

Ou bien en se recueillant intensément sur la pure Réalité, il obtient l'énergie illimitée

La pure Réalité désigne le suprême Śiva. Quand le yogin se recueille en lui et prend intensément conscience de l'identité de l'univers entier (à Śiva), alors absente est l'énergie asservissante

1. Dans son commentaire Bhāskara donne une autre version de cet aphorisme qu'il scinde en deux parties : « I. En se recueillant sur la pure Réalité (Śiva) (on obtient la Conscience) » ; 2. Au lieu de *paśu*° il lit *svapadaśakti*, l'énergie du royaume intime ou Conscience de Śiva ; et dans le discernement il y a connaissance de Soi, laquelle est conscience et activité (*sūtra* 16 et 17).

individuelle *(paśu)* et il devient, comme l'éternel Śiva, le souverain du monde.

Le Lakṣmīkaulārṇava déclare :

« Mais ces convictions et interjections rituelles qui permettent d'acquérir le pouvoir surnaturel de l'initiation ne valent pas même une seizième part de ce recueillement, ô Déesse ! »

Et le Vijñānabhairava également :

« En vérité, qu'on évoque parfaitement, de façon simultanée et dans sa totalité, l'univers ou son propre corps comme s'il était fait de conscience. Alors, à l'aide d'une pensée sans dualité, se produira[1] le suprême *(bhairava)*. » (63).

Une stance du Spanda mentionne :

« Ou encore celui qui jouit de cette conscience et considère le monde entier comme son jeu, demeurant toujours vigilant, est un libéré vivant, aucun doute à cela. » (30).

Pour le yogin doué d'une telle Connaissance :

17

vitarka ātmajñānam

(Son) discernement est connaissance du Soi

Vitarka, discernement c'est-à-dire *vicāra*, compréhension de ' je suis Śiva même, le Soi de l'univers ' voilà pour ce yogin la connaissance de Soi.

Le Vijñānabhairava déclare :

« Quand on se renforce dans la (conviction) suivante : ' je possède les attributs de Śiva, je suis omniscient, tout-puissant et omnipénétrant, je suis le Maître suprême et nul autre ', on devient Śiva. » (109).

Et le Spanda aussi :

« (C'est l'acquisition de l'immortalité). C'est en vérité la compréhension du Soi. » (32).

Compréhension, saisie, signifie ici réellement connaissance du Soi ou identité à Śiva, le Soi universel. Tel est aussi le sens que (l'auteur) veut faire entendre.

Qu'en est-il pour ce yogin :

1. Avec la variante *udbhavaḥ* | *udayaḥ*.

18

lokānandaḥ samādhisukham[1]

Le bonheur du *samādhi* est (pour lui) la félicité du monde

(Première interprétation :) Le terme monde a la double signification : tout ce qui est vu, l'ensemble des choses d'une part, ce qui perçoit, l'ensemble des sujets percevants, d'autre part, bien que cette (distinction du sujet et de l'objet) soit évidente ici-bas comme l'illustre Vijñānabhairava le proclame :

« La perception du sujet et de l'objet (comme séparés) est la même chez tous les êtres nantis d'un corps[2]. Mais ce qui caractérise les yogin c'est leur attention ininterrompue à l'union (du sujet et de l'objet). » (106).

Le yogin jouit d'une félicité universelle pleine de ravissement intime dû à son repos vigilant dans l'état de pur Sujet conscient, et c'est là pour lui le bonheur du *samādhi.*

Il y est dit encore :

« Que (le yogin) considère l'univers entier ou encore son propre corps, simultanément dans sa totalité, comme rempli de sa propre félicité, alors, grâce à son ambroisie intime, il s'identifiera à la suprême félicité. » (65).

Et diversement la Spandakārikā dit de façon succincte :

« C'est l'acquisition de l'ambroisie suprême (c'est la compréhension véritable du Soi). » (32).

(Seconde interprétation :) Le bonheur du *samādhi* est la félicité du monde.

Le bonheur du *samādhi* qu'éprouve un yogin qui se plaît perpétuellement à son propre Soi finit par rendre manifeste sa propre félicité aux mondains qui contemplent ce bonheur (et le reconnaissent) pour tel. Ce qui s'effectue par transmission de la félicité.

Cette interprétation concorde parfaitement avec la citation précédente (I, 7) tirée du Chandrajñāna.

(L'auteur) décrit maintenant le glorieux pouvoir qu'obtient ce yogin :

1. Bhāskara glose *loka* par lumière (p. 21-22).
2. *Dehin,* conservant de l'attachement à son corps.

19

śaktisaṃdhāne śarīrotpattiḥ

En se recueillant intensément sur l'énergie, il produit le corps (souhaité)

Le *sūtra* I, 13 « La volonté est l'énergie *Umā*, la vierge » a décrit l'énergie du yogin. Mais quand celui-ci se recueille, s'identifie définitivement à elle, grâce au pouvoir de cette énergie il suscite à son gré tout corps désiré. C'est ce que dit l'illustre Mṛtyujit dans un passage qui commence ainsi :

« De là procède l'énergie indéfinissable et immaculée. C'est elle qu'on nomme volonté et qui a pour essence l'action et pour forme la connaissance. »

Et qui se termine par :

« Source de tous les dieux et de toutes les énergies, (cette suprême énergie) est également multiple ; et cette source a pour forme feu et lune[1]. En elle tout se déploie. » (VII, 36, 40).

Le Lakṣmīkaulārṇava en ces stances et en d'autres semblables enseigne la grandeur de ce recueillement sur l'énergie :

« Sans intense recueillement, il n'y a ni initiation, ni réalisation de pouvoirs surnaturels ni *mantra* ni son emploi[2], ni attraction magique par le yoga non plus. »

Et la Spandakārikā[3] dit succinctement :

« Ardemment sollicité, (le Seigneur) soutien de l'univers, produisant soleil et lune, accorde au *dehin* en état de veille la satisfaction des désirs qui lui tiennent à cœur. » (33).

Dehin désigne le yogin encore attaché au corps dont il n'a pas rejeté les tendances inconscientes. Conservant des désirs il veut susciter des choses variées de façon surnaturelle. Alors Maheśvara qui soutient l'univers réalise à l'extérieur ces désirs enracinés au cœur du yogin en faisant surgir en lui l'énergie (égale) dans laquelle fusionnent les deux souffles expiré et inspiré et en éveillant les deux flots de soleil et de lune sous leur aspect de lumière consciente et de félicité.

1. *Agni-soma*, symbole des couples sujet-objet, des énergies des souffles *prāṇa*° et *apānaśakti*.

2. *Mantrayukti*, récité de façon aveugle sans savoir comment.

3. Kṣemarāja donne l'explication de cette stance dans son Spandanirṇaya auquel on se reportera.

Le yogin est libre dans le rêve aussi comme l'explique la stance suivante :

« Ainsi au cours du rêve lui-même, le Seigneur apparaissant dans la voie du milieu lui révèle les buts désirés. » (34).

Le Spanda donne cet exemple de la liberté dont jouit un yogin dans le rêve comme je l'ai montré dans mon Spandanirṇaya.

Il exerce encore à son gré d'autres pouvoirs surnaturels grâce à la puissance de ce recueillement (sur l'énergie de volonté), ce que dit le *sūtra* suivant :

20

bhūtasaṃdhānabhūtapṛthaktvaviśvasaṃghaṭṭāḥ

Unification des éléments, séparation des éléments et fusion à tout

Les éléments sont le corps, les souffles, les objets, etc. ; unifier les éléments consiste en certains cas à les renforcer, à les animer. Les séparer, c'est les dissocier du corps, se guérir des maladies ; faire fusionner toutes choses que séparent l'espace et le temps, c'est en faire des objets de connaissance, être apte à les connaître (comme si temps et espace n'existaient pas). (De tels pouvoirs) surgissent quand on se recueille sur l'énergie de volonté précédemment décrite. Dans tous les *āgama* les chapitres relatifs à la réalisation spirituelle les mentionnent.

Ainsi le Spanda :

« Même épuisé, lorsqu'il s'est emparé de cette (efficience), il accomplit ses tâches. Bien que très affamé, il apaise sa faim également. » (38).

Et aussi : « Tel un voleur, le découragement dans le corps, lui ravit sa force ; sa propagation est due à l'ignorance. Que celle-ci se dissipe grâce à l'Éveil, alors comment subsisterait un découragement dont la cause a disparu ? » (40).

Et encore : « Tout comme un objet qui n'est pas clairement perçu, en dépit de l'attention que la pensée lui prête, devient assurément plus distinct quand on y applique l'ardeur de sa propre efficience, de même dès qu'un (yogin) s'empare de l'efficience (de la vibrante Réalité), 'l'objet' désiré quel qu'il soit, où qu'il soit

et de quelque manière que ce soit, se présente à lui sans tarder tel qu'il existe en sa suprême réalité[1]. »

Le chapitre intitulé ' glorieuse puissance de la vibrante Réalité ' *(vibhūtispanda)* le décrit avec preuves à l'appui.

Mais si, n'aspirant pas à des efficiences surnaturelles limitées, le yogin désire que se révèle à lui le Soi universel, alors :

21

śuddhavidyodayāc cakreśatva siddhiḥ

Lorsqu'apparaît la pure Science, c'est là réaliser la souveraineté sur la roue (des énergies)

Quand il se recueille sur l'énergie (de volonté) dans le désir de déployer le Soi en son universalité, surgit alors la pure Science qui s'exprime par ' je suis toute chose ' ; il acquiert de ce fait la maîtrise suprême, la souveraineté sur la roue de ses propres énergies en son universelle essence.

Il est dit dans le Svacchanda :

« C'est la suprême Science, il n'en existe pas d'autre. »

« La découvrir, c'est découvrir aussitôt les éminentes qualités d'omniscience, etc. C'est l'Éveil à la Réalité suprême du Soi, au substrat sans origine de la Connaissance et qui exclut tout ce qui n'est pas le Soi absolu. On la nomme donc Science. Que, s'y tenant fermement, le yogin révèle le suprême éclat, la cause suprême. Que, se tenant en ce suprême éclat bien manifeste, il parvienne à l'état de Śiva ! » (IV, 395-397).

Le Spanda la mentionne également :

« Celui qui demeure immobile en diffusant (sa conscience) en toute chose comme au moment où l'on a le désir de percevoir quelque objet, alors... Mais à quoi bon en dire davantage, il l'expérimentera par lui-même. » (43).

S'il aspire uniquement à jouir de son propre Soi :

1. śl. 36-37.

22

mahāhradānusaṃdhānān mantravīryānubhavaḥ

Lorsqu'il se recueille sur le grand Lac, il a l'expérience de l'efficience des *mantra*

Le grand Lac est la suprême et illustre conscience qui vomit l'univers allant de l'énergie de volonté jusqu'au monde objectif ordinaire ; grand Lac parce qu'uni aux qualités que sont la profondeur, l'absence de voile, la transparence et la mise en mouvement du circuit complet de la roue des énergies (dites *khecarī*, etc.). Par son recueillement le yogin a une conscience intériorisée et ininterrompue de son identité à ce Lac infini. Il éprouve à ce moment l'efficience des *mantra* faite d'une prise de conscience du Je suprême en tant que déploiement de l'ensemble des sons que l'on va exposer et dont la fulguration n'est autre que le Soi.

Un verset du Mālinīvijaya décrit ceci :

« C'est elle, l'énergie (autonome) de celui qui engendre le monde. » (III, 5).

Ce passage montre que l'énergie qui remplit l'univers entier a pour essence la *mātṛkā* et la *mālinī* car, à partir de l'énergie de volonté, elle revêt cinquante formes différenciées. Il décrit ensuite la sélection des *mantra*[1].

Comme la suprême énergie n'est autre que le grand Lac, ce divin réceptacle de toute la puissance, on peut affirmer qu'en se recueillant intensément sur lui on jouira de l'efficience des *mantra* essentiellement faits de *mātṛkā* et de *mālinī*.

Le Spandasūtra enseigne de façon indirecte :

« Lorsqu'ils se sont emparés de cette puissance (propre à la vibrante Réalité), les *mantra* sont pourvus d'omniscience... » (26).

En commençant par l'aphorisme : le Soi est la Conscience, l'auteur a montré que toute servitude se ramène à la non-intuition de cette (Conscience), non-intuition due elle-même à la liberté que possède la Conscience de se manifester ainsi.

La mise à l'unisson avec *bhairava* ou l'élan qui met fin à la

1. Cf. la note au II, 3, ici p. 63 n. 3.

servitude remplit d'ambroisie l'univers par sa propre félicité et confère tous les pouvoirs surnaturels jusqu'à l'accès à l'efficience des *mantra*, c'est-à-dire la Conscience du Je suprême, leur source.

L'auteur vient d'exposer le premier chapitre qui s'étend longuement sur la voie libératrice dite de Śiva. Si au cours de ce chapitre il décrit aussi en quoi consiste l'énergie, c'est pour montrer que Śiva est essentiellement doué d'énergie[1]. Béni soit-Il !

Telle est la description du *śāmbhavopāya*, voie divine formant le premier *unmeṣa*[2] de la glose intitulée Śivasūtravimarśinī, œuvre de Kṣemarāja, disciple du glorieux Abhinavagupta, le meilleur d'entre les grands maîtres śivaïtes.

1. Énergie qui mène à Śiva, objet du chapitre suivant sur la voie de l'énergie ou de la connaissance.

2. *Unmeṣa*, éveil, révélation, désigne chacun des trois chapitres de la *vimarśinī* de Kṣemarāja.

CHAPITRE II

L'auteur des *sūtra* expose maintenant la voie de l'énergie. Aux derniers *sūtra* du premier chapitre il a dit que l'énergie est l'épanouissement de l'efficience propre aux *mantra*. Ayant ainsi discerné leur essence, il commence un nouveau chapitre où il expose en quoi consiste cette essence :

1

Cittaṃ mantraḥ

(Sa) conscience (intériorisée) est le mot sacré

La conscience est ici ce par quoi la suprême Réalité est ' touchée ', consciemment réalisée, perçue par un acte conscient. Cette perception, prise de conscience des *mantra prāsāda*, *praṇava*, etc., a pour nature une parfaite fulguration (celle du Je absolu).

Le *mantra* est *mantryate*, tenu secret, à savoir caché; grâce au *mantra* indifférencié, on prend intérieurement conscience de l'essence du Seigneur. La conscience est donc ' *mantra* '. Le *mantra* s'explique étymologiquement par *man* et *trai-*, le Soi est *manana*, connaissance intuitive ou suprême fulguration, et *trāṇa*, protection qui met fin au *saṃsāra* fait de différenciation.

Et encore : le *mantra* n'est pas une simple combinaison de phonèmes variés. C'est la conscience même de l'adorateur qui, par une fervente prise de conscience de la divinité à laquelle s'adresse le *mantra*, parvient à s'identifier à elle.

Le Sarvajñānottara déclare :

« Les formules que l'on récite du bout des lèvres ne sont nullement des *mantra*. Mais par la faute de cette connaissance erronée, dieux et *gandharva* les considèrent comme tels. Ainsi trompés, ils en tirent orgueil. » (16).

Dans le Tantrasadbhāva on trouve également :

« Mais ce qui donne vie aux *mantra*, c'est l'énergie indestructible.

Sans elle, ô Belle, les *mantra* sont aussi stériles qu'un nuage d'automne[1]. »

De même dans la Śrīkaṇṭhīsaṃhitā :

« *Mantra* séparé, récitateur du *mantra* séparé, ne peuvent rien réaliser. Tout ceci a la connaissance pour racine ; sinon (sans elle) on ne peut rien réaliser. »

Et le Spanda enseigne indirectement :

« (Ces *mantra*), fusionnant avec la conscience du fidèle, acquièrent la nature foncière de Śiva » (27).

Et pour lui :

2

prayatnaḥ sādhakaḥ

L'acte zélé est (ici) l'efficace

Le désir de la recherche approfondie du *mantra*, lequel a été précédemment défini, consiste en un acte zélé pour s'emparer de ce désir au moment même où il apparaît.

Ce zèle sans artifice est efficace en son accomplissement car il suscite l'identification du réalisateur du *mantra* à la divinité à laquelle il s'adresse (à savoir Śiva).

C'est ce que précise le Tantrasadbhāva :

« Ô Bien-aimée ! quand un grand oiseau qui plane dans les airs aperçoit une proie, aussitôt, avec une impétuosité innée, il la ravit[2]. Que, de la même façon, le roi des yogin projette le *bindu*[3] — sa pensée — comme la flèche encochée s'envole de l'arc bandé avec force. Ainsi, ô Belle, vole le *bindu* grâce à la poussée ascendante[4] de son énergie cognitive. »

Et dans un autre passage :

« La nature réelle du *mantra* consiste en ' prise ' (du Soi)... »

Le terme *manas* est ici un accusatif. L'expression ' de la même façon ' veut dire que par la puissance de son acte inné et spontané le roi des yogin doit tirer (la flèche) du *bindu* — pensée ou acte — pour qu'elle atteigne la suprême Lumière consciente.

1. Ces nuages engendrent tonnerre et éclairs mais sans répandre la pluie espérée.
2. *Ākarṣa* a les deux sens de tirer vers soi *(ā-)* et de projeter *(kṛṣ-)*.
3. Le *bindu* est un acte conscient qui s'ébranle, cf. ici p. 113.
4. *Uccāra*, cf. ici p. 166.

Alors le *bindu*, suprême Lumière, s'envole, prend de la hauteur[1] grâce à la poussée ascendante, à savoir l'ardeur spontanée de sa prise de conscience. Tel est le sens (du dernier vers).

La Spandakārikā exprime ceci par un verset :

« C'est l'apparition même du médité dans le cœur du méditant ; c'est pour le *sādhaka*, en raison de son désir intense, la mise à l'unisson[2] avec cette (vibrante Réalité). » (31).

(L'auteur) caractérise l'efficience de la parole sacrée déjà mentionnée que réalise un tel *sādhaka*[3] :

3

vidyāśarīrasattā mantrarahasyam

Le secret des *mantra*, c'est l'existence d'un corps de (pure) Science

La Science est la manifestation de la suprême non-dualité. (Son) corps — son essence — est le Bienheureux sous forme de la totalité des sons dont l'existence est une fulguration ou prise de conscience du Je absolu comme identique à l'univers entier. Une telle existence constitue le secret ou l'*upaniṣad* des *mantra*.

Il est dit dans le Tantrasadbhāva :

« Tous les *mantra* sont faits de phonèmes et sont identiques à l'énergie, ô Bien-aimée ! Que l'on connaisse l'énergie comme la *mātṛkā* et celle-ci comme identique à Śiva. »

Bien que ce sujet soit tenu des plus secret, il se trouve longuement éclairci en ce traité. Ainsi :

« Ils ne reconnaissent pas le maître comme identique au Dieu, ni les préceptes stipulés dans les traités. Ils se délectent dans la fraude et la tromperie ; ils ont l'avidité pour ressort et s'abstiennent des bonnes œuvres.

C'est pourquoi, ô Déesse, j'ai gardé très secrète l'efficience des *mantra* ; l'efficience étant cachée, les *mantra* sont eux aussi cachés. Le reste n'est qu'un (ensemble) de phonèmes (et donc stérile pour l'ignorant). »

Puis vient le passage intitulé « Ayant salué le trône de l'idole » qui commence ainsi :

1. Textuellement : se répand selon un libre cours.

2. C'est la réalisation *(samāpatti)* spontanée et immédiate de l'identité au Je universel.

3. Même terme que celui de l'aphorisme : l'agent qui tend au but et réussit à y parvenir.

« Ô Déesse, la Mère est douée d'un éminent éclat. Elle pénètre tout cet univers, du Dieu *Brahman* jusqu'aux mondes.

« Ô Déesse vénérée des dieux, c'est en elle (la *mātṛkā*) que réside (cet éclat de la Conscience dont l'univers) est pénétré comme le phonème *A* réside dans tous les autres phonèmes[1]. Ô Chère, je vais donc t'expliquer de quelle manière le phonème *A* est immanent à tous les autres afin que tu en comprennes clairement le sens.

(Définition de *A* ou de la *kuṇḍalinī* :)[2]

« Cette énergie suprême et subtile est déclarée transcendant toute pratique ; lorsqu'elle renferme en elle-même le *bindu* du cœur, elle est lovée tel un serpent profondément endormi. Et là (dans le cœur) elle demeure assoupie, ne pensant à rien. Ô Umā ! Cette Déesse renferme également en son sein la lune, le feu, le soleil, les astres et les quatorze mondes mais elle est inconsciente, on dirait qu'un poison l'a stupéfiée.

« Ô Femme au teint resplendissant ! elle s'éveille en raison d'une grande résonance ayant forme de Connaissance quand elle est barattée par le *bindu* (Śiva) qui réside en elle. Ce barattement à l'intérieur du corps de l'énergie doit être fait d'un mouvement circulaire et continu jusqu'à ce qu'apparaissent des étincelles *(bindu)* qui jaillissent d'abord de la division. Elles ont un aspect extrêmement brillant lorsque de cette manière se lève la *kuṇḍalinī*, la subtile énergie.

Le puissant *bindu* qui se trouve au sein de l'énergie *(kuṇḍalī)* est quadruple, ô Bien-aimée.

Grâce à l'union du baratté *(śakti)* et du barattant (Śiva) se produit un redressement et on nomme alors l'énergie ' excellente ' *(jyeṣṭhā)* quand elle est bien établie entre les deux *bindu* (Śiva et l'énergie).

Agitée par le *bindu*, l'immortelle *kuṇḍalinī*, formant une ligne droite, est connue sous le nom de la ' droite ' *(rekhinī)* avec à ses extrémités les deux *bindu*.

Elle est alors triple chemin et désignée comme *raudrī*. Mais elle est aussi chantée comme *rodhinī* quand elle obstrue le chemin de la délivrance.

Ambikā, qui a l'aspect d'une portion de lune, est comme une demi-lune.

1. *A* ou *anuttara* est à l'origine de tous les phonèmes de l'alphabet sanskrit ; et les consonnes, considérées isolément, se prononcent suivies d'un *A* bref. Cf. le commentaire au *sūtra* 7, ici p. 67.

2. Il existe plusieurs versions de ce célèbre passage.

Bien qu'unique, l'énergie suprême se révèle ainsi d'une triple manière.

De l'union et de la séparation de ces énergies procèdent les neuf groupes de phonèmes. C'est elle que l'on conçoit de neuf façons différentes que ces groupes désignent. La Déesse entre successivement dans les cinq *mantra*, *sadyojāta*, etc.[1]. On la décrit d'une quintuple manière, ô Conductrice des dieux !

On la déclare duodécuple parce que les voyelles sont au nombre de douze.

Divisée en cinquante parties, elle réside dans les phonèmes qui vont de *A* à *KṢ*.

Dans le cœur, elle est, dit-on, douée d'un atome ; dans la gorge de deux atomes; quand elle se situe au bout de la langue, qu'on sache qu'elle est toujours pourvue de trois atomes. C'est à l'extrémité de la langue que tous les phonèmes sont émis ; aucun doute à cela.

Telle est la production du son qui pénètre ce qui est mobile et immobile[2]. »

Ce passage montre que la *mātṛkā* est essentiellement l'énergie du Verbe *(parāvāk)* propre au suprême *bhairava*. Il décrit comment apparaissent tous les phonèmes en se combinant de façons variées à partir des énergies appelées *jyeṣṭhā*, *raudrī* et *ambā*.

Il s'agit donc de la Bienheureuse énergie de la parole elle-même dont on vient de montrer la nature et qui a pour existence le corps de la pure Science ; et c'est elle le secret des *mantra* dont le corps est fait de la conjonction des phonèmes. C'est pourquoi tout *āgama* avant d'exposer la sélection des *mantra*[3] commence par expliquer en détail la nature de la *mātṛkā*, Mère des lettres, ou celle de la *mālinī*, la guirlande des lettres.

Comme les Śivasūtra condensent la moelle des livres secrets, c'est afin de concilier leur enseignement et celui de ces *āgama* que nous nous sommes si longuement étendu à ce sujet. Il n'y a donc pas prolixité de notre part et il ne faut pas nous le reprocher. Si, en dépit de notre effort de conciliation, le sens secret de ce *sūtra* demeure incompris, qu'on aille trouver un maître accompli et qu'on lui rende hommage.

1. A savoir *vāmadeva, īśāna, tatpuruṣa* et *aghora*, les quatre autres bouches de Śiva.

2. Ce difficile extrait décrit à la fois la montée de la *kuṇḍalinī* et la formation de la lettre *A* en *devanāgarī*, cf. *Vātulānātha sūtra*, p. 74 de ma traduction.

3. Sur la sélection ou le discernement des *mantra*, ou plus précisément leur extraction *(mantroddhāra)* « hors de la masse de l'énergie sonore indifférenciée ». Cf. *Contributions à l'étude du mantraśāstra. La sélection des mantra*. André Padoux. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*. Tome LXV, pp. 65-84. Paris, 1978.

« Lorsqu'ils se sont emparés de cette puissance (du *spanda*), les *mantra* sont pourvus d'omniscience ». Le verset de la Spandakārikā (26) qui commence ainsi montre ce que signifie le présent aphorisme.

Si une telle efficience du *mantra* est le moyen de se recueillir intensément sur le grand Lac dont on a parlé, il arrive pourtant que, par la volonté du Seigneur, certains ne l'assimilent pas en leur cœur, car leur pensée aspire à des pouvoirs limités dus à une activité purement contingente, ainsi l'apparition de sons et de lumières (extraordinaires). Pour eux :

4

garbhe cittavikāso 'viśiṣṭavidyāsvapnaḥ[1]

L'épanouissement de la conscience dans la matrice (ou sphère de l'illusion consiste) en une science privée de discrimination, un rêve

La matrice, illusion transcendante, est la non-intuition (du Soi). C'est là, dans le déploiement différencié des pouvoirs surnaturels issus de *mantra* limités, que la conscience s'épanouit et qu'on trouve satisfaction à un tel déploiement.

Il n'y a là que science sans discrimination, commune à tous les hommes, un savoir impur, une connaissance limitée, autrement dit un rêve *(svapna)*, tourbillon confus plein d'une pensée dualisante aux formes variées et fondée sur une impression de différenciation.

Il est dit dans les Yogasūtra de Patañjali :

« Obstacles dans le *samādhi*, ils deviennent des pouvoirs surnaturels quand on revient à la conscience ordinaire. » (III, 37).

Et le Spanda enseigne :

« (De l'Éveil) procèdent immédiatement la lumière, le son, la forme, le goût, causant de l'agitation dans l'être (attaché) à son corps. » (42).

Mais s'il ne fait aucun cas des pouvoirs limités qu'il a acquis et se tient fermement à l'étape suprême, alors ce yogin :

1. Bhāskara (p. 32) interprète tout différemment selon une autre lecture : *garbhe cittavikāso viśiṣṭo 'vidyāsvapnaḥ*. Dans la matrice — la félicité de la lumière consciente — si la pensée se tourne vers cette lumière, elle s'épanouit et déborde de l'ambroisie de la lune de la suprême lumière consciente. Alors, tel un rêve l'ignorance s'évanouit. En conséquence la Science — essence de tous les *mantra* et *mudrā* — sert de voie.

5

vidyāsamutthāne svābhāvike khecarī śivāvasthā

Obtient l'énergie qui vogue dans l'espace infini, (c'est-à-dire) l'état de śiva, à l'apparition spontanée de la (pure) Science

A l'apparition spontanée ou émergence en tant qu'innée de la pure Science de la véritable Réalité dont on a parlé, chez celui qui ne fait aucun cas des pouvoirs surnaturels et qu'incite uniquement la volonté du Seigneur, alors se révèle l'attitude mystique dite *khecarīmudrā* « qui vole *(carī)* dans l'éther infini *(kha)* de la Conscience ». Quelle est cette *khecarī* ? C'est l'état de Śiva, le Seigneur de la Conscience, c'est le jaillissement de la félicité du Soi[1].

Ce n'est nullement la *khecarī* relative aux diverses attitudes corporelles décrites de la façon suivante[2] :

« Que le yogin installé dans la posture de lotus fixe sa pensée[3] au centre du nombril et la conduise droite comme un bâton jusqu'aux trois éthers *(kha)*[4] (de la tête). La retenant en ce lieu (le *brahmarandhra*), qu'il l'excite rapidement à l'aide de ces trois éthers. S'il se tient ferme en cette attitude, le grand yogin réussit à se mouvoir dans l'éther (ou l'espace, *khe*). »

La véritable *khecarī*, bien au contraire, a pour essence la suprême Conscience comme le décrit le Tantrasadbhāva :

« Quand il accède à l'état suprême éternel par la voie de la totalité — le *kulamārga* — voie de la compréhension du sens (des *mantra*) et que (sa conscience) s'y meut en tous les êtres, voici ce qui mérite le nom de *khecarī*. »

Ainsi enseigne-t-on l'efficience des *mantra* et l'efficience des attitudes, toutes deux n'étant que l'apparition de l'essence de la Conscience absolue quand s'apaise toute l'agitation engendrée par l'illusion propre à la différenciation.

Il est dit dans le Kulacūḍāmaṇi :

« Il n'y a qu'un germe (de *mantra*), il remplit l'émanation ; il n'y a qu'une attitude mystique, c'est la *khecarī*. Que ces deux naissent chez un homme, et il résidera dans une paix suréminente. »

1. Félicité intime du yogin qui s'identifie au Seigneur.
2. Cf. Mālinīvijaya VII, 15-17.
3. Le seigneur des sens est *manas*, la pensée.
4. Les trois éthers concernent peut-être les trois *maṇḍala* de la tête : soleil, feu et lune que mentionne Gorakṣa dans son Amaraughaśāsana p. 10-11. L'éditeur des S.S. (note p. 58) y voit la pure énergie, l'omnipénétrante et l'énergie égale avec laquelle s'achève l'ascension de la *kuṇḍalinī*. Cf. ici p. 166 sur *AUṂ*.

(Dans l'exposé sur l'efficience des *mantra*) le Spanda traite en raccourci de l'efficience des *mudrā* :

« Dès que l'agitation s'est apaisée, on atteint le suprême royaume. » (9).

Bien que ce demi-verset concerne un autre sujet, il suggère indirectement ce qu'est la nature de la *khecarī* dont traite le (Kula)cūḍāmaṇi.

Mais pour obtenir l'efficience du *mantra* et celle de l'attitude mystique :

6

gurur upāyaḥ

Le maître est la voie

Le maître spirituel, celui qui enseigne la véritable signification, est ici la voie parce qu'il révèle pleinement l'universalité *(vyāpti)*[1].

Le Mālinīvijaya déclare :

« Le maître qui dévoile l'efficience du *mantra* est proclamé mon égal (dit Śiva). » (II, 10).

Le Spanda n'y fait guère allusion puisque ceci est évident, néanmoins la dernière stance mentionne :

« Je rends hommage à cette merveilleuse ' Parole ' du maître au sens et aux mots extraordinaires, barque qui fait traverser le profond océan du doute. » (52).

(Autre interprétation). Ou bien le maître est l'énergie divine, la grâce du Souverain, comme le dit le Mālinīvijaya :

« La roue des énergies est appelée ' la bouche du maître '. »

Et dans le Triśirobhairava également :

« L'énergie issue de la bouche du maître est meilleur maître que le maître (lui-même) » *(guror gurutarā śaktir guruvaktra gatā tad ucyate)* selon un jeu de mot sur *guru*, puissant.

C'est elle uniquement qui offre une occasion favorable, elle est donc la voie.

Ainsi du maître plein de grâce :

7

mātṛkācakrasaṃbodhaḥ

La compréhension de la roue des phonèmes

' a lieu pour le disciple ' complète le *sūtra*.

La Parātrīśikā et d'autres traités enseignent :

1. Celle des *mantra* et des *mudrā*.

A. Le premier mouvement *(kalā)* de la prise de conscience du Je absolu a pour essence l'incomparable *(anuttara = A)*, totalité indivise *(kula* ou *akula)*[1] ;

Ā. (Cette énergie de conscience) émane sous forme de félicité *(ānanda = Ā)*.

I et *Ī*. Ayant illuminé d'abord l'étape de la volonté *(icchā = I)* et de la souveraineté *(Īśana = Ī)* ;

U et *Ū*, elle suscite un état d'éveil fait de connaissance *(unmeṣa = U)*, puis la (crainte) d'une déficience *(ūnalā = Ū)* lorsque prédomine le fondement de la manifestation objective.

Ṛ, *Ṝ*, *Ḷ* et *Ḹ*. Ces quatre phonèmes désignent la volonté sous une double forme : En tant qu'*I* elle se colore de *R*, germe du feu, et se révèle en *Ṛ* tel le flamboiement fugitif de l'éclair ; colorée par *L*, germe de la terre, elle devient *Ḷ*. Puis l'énergie, colorée plus intensément par le germe du feu devient *Ṝ*, illumination ; et colorée intensément par *L*, l'énergie devient *Ḹ*, stabilité. Alors, l'apparence objective étant assimilée par la lumière consciente, ces phonèmes sont immortels (il n'y a nulle agitation en *amṛta*). Et n'étant que colorés par l'apparence objective, ils ne peuvent engendrer d'autres germes ; ces quatre germes sont donc nommés stériles ou eunuques.

E, le germe triangulaire procède de la fusion des (trois énergies) : incomparable, félicité et volonté précédemment décrites : *(A+I ou Ī = E; Ā+I ou Ī = E; A* ou *Ā+I = E)*.

O. Cette diphtongue, due à l'union des énergies incomparable, félicité et connaissance *(unmeṣa)*, ouvre la voie à l'énergie d'activité : *(A* ou *Ā+U = O)*.

AI et *AU*, le germe à six angles *(ṣaṭkoṇa)* et le germe du trident *(triśūla)* résultent de la fusion du double germe que l'on vient de nommer : *(A* ou *Ā+E = AI* et *A* ou *Ā+O = AU)*[2].

1. Pour aider le lecteur non sanscritiste à suivre l'exposé concernant la *mātṛkā*, voici quelques indications sommaires. L'alphabet sanscrit comporte les phonèmes suivants :

— les voyelles, brèves ou longues : *a, i, u, ṛ, ḷ* ;

— quatre diphtongues : *e, ai, o, au* ; quatre semi-voyelles : *y, r, l, v* ;

— deux sons accessoires : *ṃ anusvāra* et *ḥ visarga* sont notés en *devanāgarī* par des signes diacritiques, pour l'*anusvāra* par un point au-dessus de la lettre, et pour le *visarga*, par deux points à droite de la lettre;

— les consonnes : occlusives et nasales classées en 5 groupes de 5 d'après le mode d'articulation et le lieu de cette articulation. Puis les spirantes qui comprennent trois sifflantes et une aspirée *H*.

2. A savoir respectivement les énergies *cit* (conscience), *ānanda* (félicité), *(icchā)* (volonté), *jñāna* (connaissance) et *kriyā* (activité).

Ainsi l'énergie montre-t-elle que le germe du trident procède de la fusion des trois énergies avec prédominance de l'énergie d'activité, cette dernière bien pénétrée des énergies de volonté et de connaissance.

Ṃ, *bindu*. Ayant exprimé l'univers qui s'étend jusqu'à la terre sous la forme de la vision intuitive de l'unité (le point), l'énergie rend visible l'étape suivante :

Ḥ, *visarga*, l'émission consistant en deux points superposés, *bindu*, lesquels engendrent simultanément l'émission intérieure et l'émission extérieure. Celles-ci correspondent à deux prises de conscience, l'une dirigée vers l'intérieur par laquelle (la *kalā*) montre l'univers comme reposant dans l'incomparable *(A)* ; l'autre, tournée vers l'extérieur, où elle déploie la totalité cosmique jusqu'aux sujets conscients limités (les *puruṣa*) à partir des énergies, *A*, *I*, *U*, *Ṛ et Ḷ* ; et comme chacune d'elles produit un groupe de cinq lettres, elles engendrent, pentade par pentade, les consonnes allant de *K* à *M* (ainsi que les niveaux du réel correspondants).

Y, *R*, *L*, *V*. Dans l'enseignement phonétique (de Pāṇini) ces semi-voyelles reçoivent le nom d'*antaḥsthā* (situées dans l'intervalle des voyelles et des consonnes), mais ici on les nomme « résidant à l'intérieur » car elles résident en l'homme *(pum)* sous forme de cuirasses (limitation causale, temps, etc.). Les Tantra les appellent *dhāraṇā*, supports, du fait qu'elles supportent l'univers en supportant la sphère du sujet limité. Au-delà (de l'illusion) la *kalā* manifeste les quatre consonnes suivantes :

Ś, *Ṣ*, *S* et *H*, appelées *ūṣmān*, spirantes, expiration en raison de la vapeur qui se répand de la bouche quand on les énonce, et du fait qu'elles sont révélées *(unmiṣitā)* par la disparition du différencié et par l'apparition de l'indifférencié.

Ici, à la fin de l'émanation intégrale des phonèmes, (l'énergie) manifeste le phonème *S*, germe d'immortalité, puis le germe du souffle *(prāṇabīja) H* ou *anāhata*, le Son non-issu de percussion, indestructible, qu'accroît l'énergie incomparable, *anuttara A* pour qu'on reconnaisse que l'univers, sous forme de signifiant et de signifié et en tant que le déploiement des six cheminements, consiste en le phonème *H*.

Par le processus de la contraction des phonèmes *A* et *H*, c'est-à-dire Śiva et l'énergie, on comprend que l'univers repose dans la matrice de *AHAM*, le Je. Telle est la réalité profonde de la prise de conscience du Je, efficience de la Parole sacrée.

Comme notre vénérable *parameṣṭhin*[1] Utpaladeva l'a dit :

1. Le troisième *guru* dans le temps ou maître du maître *(paramaguru)* de l'actuel *guru*.

« La nature du Je est célébrée comme le repos en elle-même de la Lumière consciente. On le nomme repos parce que toute attente est anéantie et qu'y règnent liberté, activité et souveraineté[1]. »

Ce que l'on a décrit jusqu'à présent comme la nature de la Mère des phonèmes *(mātṛkā)* est illustré par le germe situé au sommet[2], le *KṢ* que constituent en se contractant les phonèmes *A* et *H*, c'est-à-dire *K* et *S* dont l'union forme *KṢ*.

En voilà assez sur une doctrine que l'on ne doit pas révéler.

Le parfait Éveil *(bodha)* consiste à s'absorber en sa propre essence, masse indivise de félicité et de conscience, Éveil à l'ensemble des énergies précédemment décrites comme l'incomparable, la félicité et la volonté, etc., en d'autres termes la roue associée à la puissance de la *mātṛkā* à laquelle réfère un vers traditionnel :

« Il n'y a pas de Science supérieure à l'énergie des phonèmes (la *mātṛkā*)[3]. »

Dans le Parātriṃśakāvivaraṇa, le Tantrāloka et d'autres traités mon excellent maître (Abhinavagupta) a donné de longs éclaircissements sur cette Science que je n'ai fait que suggérer.

Il est dit dans le Siddhāmṛta :

« La *kuṇḍalinī* ayant pour forme la Conscience est le germe et la vie. D'elle procèdent les trois phonèmes, l'incomparable, la volonté et la connaissance *(A I U)* et, de là, à nouveau, les phonèmes de *Ā* jusqu'à l'énergie émettrice *H*, puis, de ce *visarga*, les phonèmes de *K* à *S* ; le *bindu* se révèle quintuple : à l'extérieur et à l'intérieur, dans le cœur, dans le son, dans le royaume suprême. Ainsi pénètre-t-il la personne jusqu'au sommet du crâne, *brahmarandhra*.

« Quant aux *mantra* dépourvus de phonèmes initial et final[4] (le *A* et *H* formant *aham*, Je) ils sont aussi infructueux qu'un nuage d'automne. »

« Qu'on apprenne (dit Śiva) la caractéristique de $A+H+AM$ de la bouche d'un maître ; ce *(jñānin)* est un *bhairava* de nature divine, qu'on doit vénérer comme mon égal. Puisque tout ce qui existe en fait de versets, de stances, etc., est associé à (ces) phonèmes — ou Je suprême — tout connaître ainsi c'est tout contempler sous l'aspect du *mantra*. »

Le Spanda y fait indirectement allusion :

1. Citation tirée de l'Ajaḍapramātṛsiddhi 22-23.
2. Sur ce *kūṭavarṇa*, cf. ici p. 154.
3. Sv. XI, 198.
4. Ce qui ne veut pas dire que les *mantra* doivent renfermer ces deux lettres mais qu'ils doivent être pénétrés du Je, *aham*, reconnu en son essence et donc doué d'efficience.

« Cette énergie d'activité propre à Śiva (ou *Spanda*), si elle opère dans le *paśu* est ce qui l'asservit. Mais c'est la même qui, bien comprise, se trouvant dans la voie du Soi procure la réalisation (libératrice). » (48).

Pour un tel être muni de la parfaite compréhension de la Roue de l'énergie phonématique :

8

śarīraṃ haviḥ

Le corps est l'oblation rituelle

Le corps à forme subtile, à forme grossière que tous les êtres consacrent[1] ' Sujet ', est l'oblation que ce grand yogin verse dans le feu de la Conscience dès que l'erreur qui identifie corps et Sujet connaissant a pris fin, car il s'absorbe perpétuellement dans le Sujet reconnu comme la Conscience absolue.

Le Vijñānabhairava déclare :

« Lorsqu'on verse en oblation dans le feu sacrificiel — ce réceptacle du grand vide — les éléments, les organes, les objets, etc., y compris la pensée, voici la véritable oblation dans laquelle la conscience intériorisée fait office de cuiller sacrificielle[2]. »

Le Timirodghāṭa dit également :

« Bien-aimée, ami, parent, donateur ou être intensément chéri, ô Déesse ! lorsqu'on dévore cet attachement à leur égard, on vole (dans la Conscience) comme une *apsaras*[3] dans le ciel. »
Ce qui signifie que l'on ne prend plus le corps pour le Sujet conscient.

Et la Bhagavad Gītā :

« D'autres versent en libation toutes les activités des facultés sensorielles et celles des souffles dans le feu de l'union *(yoga)* qui, enflammé par la Connaissance, est maîtrise de Soi. » (IV, 27).

La Spandakārikā mentionne :

« Lorsque son agitation s'apaise, l'état suprême se produit. » (9).
On est agité quand on prend le corps, etc., pour le Je, selon l'explication que donne Śrī Bhaṭṭakallaṭa dans sa glose.

Et pour ce yogin (apaisé) :

1. *Abhiṣica*, parce que le corps est élevé à la dignité du Soi conscient.

2. 149, avec la variante *sārdhaṃ sa homaḥ cetanā śucā*.

3. Jeu de mot sur *aṅga*, membre, attachement, et femme céleste volant dans le ciel, *gaganāṅganā*, l'éther suprême de la conscience infinie libre de tout attachement.

9

jñānam annam

La connaissance est (sa) nourriture

Première interprétation : La connaissance (différenciée) que mentionne déjà le *sūtra* :

« La connaissance est le lien » (I, 2) constitue la nourriture des yogin car ils la dévorent.

On a précédemment cité (au I, 6) :

« Alors il engloutit tout ceci : la mort, le Temps, le faisceau des énergies fragmentatrices, l'ensemble des modalités, l'identification aux convictions et ce qui procède des pensées dualisantes portant sur l'identité à Śiva ou sur l'identité à des choses multiples. »

Deuxième interprétation[1] : Et aussi la Connaissance ou prise de conscience de sa propre essence est sa nourriture, elle apaise le Soi en lui procurant un total assouvissement.

Il est dit dans le Vijñānabhairava :

« Si l'on s'adonne fermement à un seul des (cent douze moyens) ici décrits, on réalisera la modalité de surabondance de jour en jour (plus profondément). La plénitude qui excède toute limite, telle est ici la satisfaction (de l'être adoré, Śiva). » (148).

Yukti, moyen, désigne la connaissance propre aux cent douze étapes[2].

Et dans une stance du Spanda on trouve de manière succincte : « Qu'il demeure toujours bien éveillé. » (44)[3].

Mais pour celui qui, en dépit de sa Connaissance, ne reste pas perpétuellement vigilant, alors par la faute de ce manque de vigilance :

1. Bhāskara suit cette interprétation, '*jñāna*, dont la plénitude rassasie, étant suprême et parfaite ' (p. 38).

2. Ce sont les moyens de pénétrer dans la Conscience absolue que révèle cet ancien Tantra.

3. Et qui s'achève ainsi : « en percevant le domaine sensoriel avec la connaissance que tout est Śiva ».

10

vidyāsaṃhāre taduṭṭhasvapnadarśanam

Dès que la science mystique se résorbe, la perception propre au « rêve » surgit de cette (résorption)[1]

Lorsque la pure Science, (cet) épanouissement de la Connaissance dont on a parlé, s'immerge, surgit alors la ' perception ', à savoir une claire émergence au niveau du rêve, sous l'aspect du déploiement différencié de pensées dualisantes à mesure que s'évanouissent les impressions laissées par la Science mystique.

Il est dit dans un passage du Mālinīvijaya :

« Le Seigneur, s'il n'est pas entièrement satisfait, n'enseigne pas un tel (état de conscience) et même si de quelque manière il l'enseignait, aucune impression durable ne s'ensuivrait... »

Et qui s'achève par :

« Et alors même qu'une impression demeurerait, des obstacles aiguillonneraient celui qui n'est pas attentif vers d'évanescentes jouissances. »

Et dans le Spanda, en résumé :

« Sinon (s'il n'est pas vigilant) la libre création (du Seigneur se jouera) perpétuellement de lui, comme de l'homme ordinaire, au cours des deux états de veille et de rêve. » (35).

Ainsi enseigne-t-on que le yogin doit s'adonner avec ardeur à prendre conscience de la pure Science *(vidyā)*, ce que déclare l'ancien traité :

« Celui qui aspire à ce qui est supérieur, qu'il ne s'attache donc pas à ces (pouvoirs surnaturels). »

Dans le Spanda également :

« C'est pourquoi celui qui est toujours ardent à discerner la vibrante Réalité accède sans délai à sa propre Nature, même s'il se trouve à l'état de veille. » (21).

L'auteur ayant commencé par l'aphorisme « La conscience (illuminée) est le *mantra* » (II, 1) a clairement expliqué la voie relevant de l'énergie que caractérise le recueillement sur l'efficience

1. Bhāskara (p. 38-39) donne une interprétation entièrement opposée : quand la science sans discernement propre à l'homme qui transmigre se résorbe et que surgit la Lumière consciente, alors la vision erronée provenant des choses n'est plus que le souvenir d'un rêve.

des *mantra* et sur celle des attitudes, voie que les livres sacrés décrivent de la manière suivante :

« La compénétration obtenue en s'absorbant en quelque entité par le cœur uniquement, sans aucune récitation, est appelée ici relative à l'énergie. » (M.V. II, 22).

Puis l'auteur termine par le *sūtra* : « Dès que la science mystique se résorbe, la perception propre au « rêve » surgit de cette (résorption). » (10).

Cet aphorisme concernant l'être imparfaitement vigilant[1] conduit à l'enseignement de la voie propre à l'être individuel.

Telle est la description de la voie de l'énergie, second chapitre de la glose intitulée ' Śivasūtravimarśinī ' œuvre de Kṣemarāja, disciple du grand maître Abhinavagupta.

Prospérité à tous !

1. *Avalipta*, oint, donc superficiel. L'individu se caractérise en effet par son manque de vigilance.

CHAPITRE III

Désirant expliquer à présent la voie relative à l'individu *(aṇu)*, l'auteur montre en quoi consiste essentiellement cet ' aṇu ' qu'est l'individu :

1

ātmā cittam[1]

Le soi est la conscience (empirique)

Étant saturée de tendances résiduelles déposées par les objets des organes sensoriels, *citta*, la conscience, se livre perpétuellement à la certitude, à la surestimation du moi et à la conception (par rapport à ces objets) et revêt donc la forme d'intelligence, de je factice et de pensée. En conséquence le soi est ici ce qui erre *(atati)*, ce qui transmigre de matrice en matrice avec pour support le déroulement de la luminosité, de l'activité agitée et de l'opacité parce qu'il a perdu l'intuition de sa propre essence de Conscience absolue. On l'appelle donc « soi » au sens d'individu[2]. Mais l'errance n'appartient pas en propre à l'*ātman* dont la forme unique est Conscience. Ainsi, dans le but de définir son essence, la Réalité fondamentale innée, le premier aphorisme : « le Soi est la Conscience » a précédemment défini le Soi comme la Conscience. Mais ici on le définit conformément à son état d'*aṇu*, de ' finitude' qui tient surtout à sa manifestation limitée. Il n'y a donc aucune contradiction entre la précédente définition et celle-ci.

Du soi individuel ayant pour essence la conscience empirique :

1. Bhāskara donne une interprétation différente de cet aphorisme : selon lui tous les traités considèrent comme synonymes pensée et conscience *(manas* et *citta)* ; *citta* dirigé vers les objets est appelé *saṃkalpa*, conception, mais tourné vers le Soi, on le nomme *mantra*, libre de parole, c'est l'intuition de l'essence *(svarūpanibhālana)*, la possession de pouvoirs surnaturels (p. 42).

2. *Aṇu*, être infime, atomique.

2

jñānaṃ bandhaḥ

La connaissance forme le lien

Cette connaissance en tant qu'activité de certitude, de surestimation du moi et de conception consistant respectivement en plaisir, en douleur et en obscurcissement, se présente sous la forme du déploiement différencié qui leur correspond. Pareille connaissance est un lien car, entravé par elle, on transmigre.

En effet selon le Tantrasadbhāva :

« Se tenant tantôt dans la luminosité, tantôt dans l'activité agitée, tantôt dans l'opacité, l'être attaché au corps qui éprouve ces qualités *(guṇa)* erre ainsi, allant d'états en états. »

C'est ce qu'exprime également le traité Spanda :

« Entravé par le corps subtil qui surgit d'éléments subtils, pourvu d'intelligence, de je factice et de pensée, l'être dépendant éprouve des expériences qui proviennent de convictions dues à ce corps, et par sa faute il transmigre. » (49-50).

Afin d'indiquer les mesures à prendre pour remédier à cela, ce traité précise :

« Examinons ce qui met un terme au passage d'une existence à l'autre. » (50).

Et le Vijñānabhairava :

« En ce monde la connaissance est lumineuse et le Soi est également lumineux. Parce qu'ils ne sont pas (par nature) séparés l'un de l'autre, le sujet connaissant se révèle dans la connaissance. » (137).

Si en ce monde la connaissance n'est que lumière, comment devient-elle une entrave ? C'est vrai (répondrons-nous) connaisseur et connaissance sont ' un ' quand par la grâce du Seigneur on le reconnaît. Mais si sous l'effet de l'énergie d'illusion une telle prise de conscience fait défaut, alors :

3

kalādīnāṃ tattvānām aviveko māyā

L'illusion consiste à ne pas discerner les catégories que sont les énergies fragmentatrices et autres

Les catégories s'étendant des énergies fragmentatrices à la terre sous forme d'activité, etc., se trouvent déterminées par les cui-

rasses, par le corps subtil et par le corps grossier ; c'est cela l'absence de discernement qui tient à la conviction erronée que ces catégories sont séparées du Soi alors qu'elles en sont inséparables[1]. Telle est l'illusion, source du déploiement fait de la perte de l'intuition de la Réalité.

Le Tantrasadbhāva le déclare :

« La Conscience que recouvre l'énergie fragmentatrice *(kalā)* a pour champ de vision une science limitée et d'autres (déterminations). Ce Soi que colore l'attraction *(rāga)* est associé aux organes de perception, à l'intelligence, à la pensée, etc.

Nous avons déjà traité du lien de l'illusion qui consiste en une crainte (constante)[2].

En résumé les qualités ainsi que mérite et démérite dépendent de l'illusion. Alors, déterminé par ces (énergies), l'homme susceptible d'être asservi le devient effectivement[3]. »

Et le Spandaśāstra, de façon détournée :

« Mais ces (émanations du *spanda* ou vibrante réalité), étant toujours empressées à voiler la nature réelle (du sujet), précipitent ceux dont l'intellect n'est pas éveillé dans l'effroyable tourbillon de la transmigration si difficile à traverser. » (20).

Pour mettre un terme à cette (limitation) il faut donc :

4

śarīre saṃhāraḥ kalānām

(Opérer) dans le corps la résorption des activités fragmentatrices

Le corps consiste en corps grossier fait de grands éléments, en corps subtil nommé encore octuple forteresse, et en corps suprême qui s'achève avec l'énergie égale *(samanā)*.

C'est en ce triple corps que résident les activités fragmentatrices[4] sous forme de catégories s'étageant de la terre à Śiva. On les résorbe par la pratique mystique de l'engloutissement, c'est-à-dire en les résorbant chacune dans sa propre cause (jusqu'à ce qu'à la fin seul Śiva demeure). Ou bien on médite à leur sujet par la méthode de la concentration sur l'embrasement final, ce que le Vijñānabhairava décrit de la manière suivante :

1. Thèse opposée à celle du Vedānta.
2. Lire *tasya darātmaka, dara*, crainte, peur.
3. *Saṃsthita*, s'y fixe et s'y complaît.
4. Ou *bhāga*, parcelle.

(Selon la première méthode :) « Qu'on se concentre graduellement sur l'univers sous forme de mondes et autres cheminements, en l'envisageant dans ses modalités grossière, subtile et suprême jusqu'à parvenir enfin à la dissolution de la pensée. » (56).

(Et selon la deuxième :) « On doit se concentrer intensément sur sa propre forteresse comme si elle était consumée par le feu du Temps qui surgit de l'orteil. Alors, à la fin, se manifeste la quiétude. » (52).

Tous les Āgama mentionnent ces pratiques mystiques de résorption.

« La compénétration qu'on obtient par les exercices d'énonciation associée au souffle, par discipline des organes, par méditation, phonèmes et points cruciaux[1] c'est elle qui est dite à juste titre compénétration propre à l'individu. »

Ainsi d'après l'ancien Traité[2] la méditation et les autres pratiques relèvent de la voie de l'individu. Cette voie étant grossière, le traité Spanda ne la mentionne pas, car il élucide surtout la voie de l'énergie. Mais puisque ici la voie individuelle aboutit indirectement à la voie de l'énergie et (de là à la voie de Śiva) nous citerons le Spanda dans notre glose comme nous l'avons fait précédemment.

Ayant exposé de la sorte la voie de l'individu quant à la méditation, l'auteur enseigne maintenant le contrôle du souffle, la concentration, la rétraction et le *samādhi* afin de prendre ferme possession de l'acquis :

5

nāḍīsaṃhārabhūtajayabhūtakaivalyabhūtapṛthaktvāni

Résorber les canaux, conquérir les éléments grossiers, s'isoler des éléments et se séparer des éléments

' Doivent être effectués par le yogin à l'aide de la pratique mystique *(bhāvanā)* ' complète l'aphorisme.

La résorption des canaux qui servent de conduits aux souffles inhalé et exhalé consiste en leur engloutissement en un seul lieu, le canal du centre, ce feu du souffle ascendant *(udāna)*, grâce à l'unification de ces souffles.

Comme le dit le Svacchanda :

« Qu'on expire (ou vide) par la narine droite ; ensuite qu'on inspire (ou remplisse) par la narine gauche. Telle est la purification

1. Sur *uccāra*, cf. ici p. 9. *Karaṇa* est l'activité du yoga mettant en œuvre les organes. Il y a huit points cruciaux *(sthāna)* tels le centre inférieur, le nombril, le cœur, la gorge, le milieu des sourcils, etc., sur lesquels le yogin se concentre.

2. Mālinīvijaya II, 21.

des canaux, chemin menant à la délivrance. Triple est le contrôle du souffle : inspiration, expiration et suspension du souffle.

« Extériorisés, les souffles sont communs à tous les êtres ; intériorisés et spécifiques à certains, ils sont encore triples : on vide au moyen du souffle intérieur (la *kuṇḍalinī*) puis on remplit par l'intermédiaire de ce même souffle, et on suspend le souffle sans que demeure la moindre vibration. Telle est la triple pratique intérieure du souffle. » (VII, 295-297).

La conquête des éléments (la terre et les autres éléments) revient à s'en rendre maître en pratiquant la concentration.

A ce sujet le Svacchanda déclare :

« On sait que la concentration de l'air dans le gros orteil, celle du feu au centre du nombril, celle de la terre dans la gorge, celle de l'eau en prenant appui sur la glotte, et la concentration de l'éther dans la tête sont déclarées sources de tous les pouvoirs *(siddhi)*[1]. »

Isoler la conscience des éléments, c'est la rétracter loin d'eux.

(Ce même texte) précise encore à ce sujet :

« Le mouvement intérieur du souffle allant du cœur au nombril et celui de la pensée qui quitte le domaine des sens (pour s'y diriger également), tel est le quatrième contrôle[2] du souffle qualifié de ' parfaitement apaisé '. » (VII, 287-288).

La séparation (de la conscience) et des éléments se rapporte à la conscience autonome et pure qui échappe à leur emprise.

Il y est dit encore :

« Quand, à l'aide des moyens énumérés, il abolit graduellement toutes les énergies qui prennent fin avec l'extinction de toute pensée *(unmanā)*, ô Déesse, lorsqu'il les a abandonnées, il recouvre l'autonomie. » (VII, 327-328).

Celui qui se voue à l'absorption de la voie de Śiva obtient sans effort ce que l'on a décrit comme étant ' recueillement sur les éléments, séparation des éléments, fusion à l'univers ' (I, 20). Par contre dans la voie de l'individu il faut faire effort pour les acquérir. Telle est la différence entre ces deux voies[3].

Le pouvoir surnaturel *(siddhi)* portant sur la réalité en sa diversité, obtenu par la purification du corps, la purification des

1. Sv. VII, 299-300. Dans le corps ces *siddhi*, selon leur ordre respectif, remédient soit à un manque, soit à un excès d'air, de chaleur, de chair, d'eau ou enfin au manque de concentration.

2. Quatrième par rapport aux trois autres : vide, plein et suspension.

3. Avec la voie de Śiva on possède automatiquement ces pouvoirs.

éléments, le contrôle du souffle, la rétraction de la conscience, la concentration, la méditation et le *samādhi* dépend du voile d'obscurcissement et non de la connaissance de la Réalité. C'est ce qu'il dit :

6

mohāvaraṇāt siddhiḥ

Le pouvoir surnaturel est dû au voile de l'obscurcissement[1]

Moha, obscurcissement, est ce qui leurre, c'est *māyā*, l'illusion, et par le voile qu'elle impose, on possède un pouvoir surnaturel qui consiste à jouir de choses variées et qui est dû à l'acquisition graduelle, à la concentration et aux autres moyens mentionnés. Par contre la Révélation de la Réalité suprême n'est rien de tel, ainsi que le vénérable Lakṣmīkaulārṇava le déclare :

« Le Dieu, Bienheureux, Svayambhū, est libre des tendances résiduelles et des naissances. Mais, s'étant soumis (volontairement) à l'obscurcissement[2], il ne voit pas l'éternel trésor, suprême séjour indifférencié *(nirvikalpa)*, bénéfique, et à tous les êtres, évident. »

Celui qui est libéré de l'obscurcissement, par contre :

« Prenant ses assises dans le souffle du milieu entre les chemins de l'inspiration et de l'expiration, il s'empare fermement de l'énergie cognitive et s'y tient, la position stable qu'il y acquiert est la véritable posture *(āsana)*.

« Il repousse les modalités grossières des souffles expiré, inspiré, etc., puis celles du souffle subtil intérieur et il obtient la suprême vibration par-delà le subtil. Voici ce qu'on appelle contrôle du souffle *(prāṇāyāma)* dont on ne déchoit plus.

« Des tourbillons de qualités comme des sons et des lumières surnaturels sont (alors) perçus par le cœur. Qu'on s'en détourne et qu'on pénètre dans le suprême séjour à l'aide de son propre cœur. C'est ce qui sous le nom de rétraction *(pratyāhāra)* coupe les liens du devenir.

« La suprême Réalité omniprésente ne peut être objet de méditation. Par-delà les qualités de la pensée, méditer sur cette Réalité en tant que (le Sujet) dont on a l'expérience immédiate en soi-même, c'est ce que les éveillés considèrent comme la (véritable) méditation *(dhyāna)*.

« Quand le Soi suprême est perpétuellement ' retenu ' ou fixé *(dhāryate)* (dans la conscience), une telle concentration *(dhāraṇā)* fait obstacle aux liens du devenir.

1. *Moha*, confusion mentale, stupeur, non-intuition de la véritable nature de Soi.
2. Ou encore : Mais celui qui est en proie à l'erreur ne voit pas...

« La conscience de l'égalité *(samānadhī)* en soi-même et en autrui, dans les éléments et dans le monde entier quand on réalise : ' je suis Śiva, je suis sans second ', c'est là ce qu'on connaît comme le suprême *samādhi.* »

Ainsi selon l'illustre Mṛtyujit tantra (VIII, 11-18) ce ne sont pas des pouvoirs limités que l'on acquiert à l'aide de la concentration et des autres pratiques, mais l'absorption dans l'éminente Réalité.

(L'auteur) dit alors :

7

mohajayād anantābhogāt sahajavidyājayaḥ

Grâce à la victoire sur l'obscurcissement, (victoire) s'étendant à l'infini, il conquiert la Science innée

Conquérir c'est surmonter l'obscurcissement, l'illusion, la non-intuition (de sa propre essence), à savoir la servitude qui s'achève à l'étape de l'égalité.

De quelle nature est cette victoire ? C'est une extension sans fin car elle s'étend jusqu'à la destruction des tendances résiduelles (de l'ignorance).

Si une telle expansion — ou conquête de la Science innée décrite comme ' la conscience du substrat sans origine '[1] — est mentionnée dans la voie relative à l'individu, c'est que celle-ci s'achève dans la voie de l'énergie ; ce qu'énonce un passage du Svacchanda qui commence par :

« Ô Belle, le réseau illimité de la servitude qui prend fin à l'énergie d'égalité » et se termine par :

« Lorsqu'on abandonne toute conception de la servitude, on perçoit sa propre essence. »

« Voici l'inhérence (de la Conscience) au Soi *(ātmāvyāpti)*. Différente est l'inhérence de la Conscience à Śiva *(śivavyāpti)* : quand on réalise les activités telles l'omniscience, etc., comme omnipénétrantes, il y a inhérence à Śiva, celle-ci étant essentiellement le moyen en vue de la Conscience absolue *(caitanya)*[2]. » (IV, 432-435).

Ce passage précise que par la victoire sur l'obscurcissement qui prend fin avec l'inhérence (de la Conscience) au Soi, on découvre

1. Sv. IV, 396 cité ici au I.21. *Anādidharma* ou Śiva.

2. Il s'agit de la masse de conscience et de puissance inséparables en Paramaśiva. Cf. ici p. 5. Ce passage établit l'identité entre *vidyātattva*, *unmanā*, *śivavyāpti* et l'énergie libre et toute puissante, *svātantryaśakti*.

la Science innée identique à *śivavyāpti*, à savoir *unmanā*, énergie non-mentale.

Il y est dit encore :

« Délaissant alors la Réalité du Soi, qu'il se consacre à la Réalité de la Science. C'est elle qu'il faut connaître comme *unmanā*, par-delà la pensée. La pensée est conception[1], et de cette conception surgit graduellement la connaissance (tandis que) c'est soudain que s'établit *unmanā*, au-delà de toute pensée.

« C'est donc la Science suprême puisqu'il n'en existe nulle autre. On l'appelle 'Science' car elle est la compréhension du Soi suprême, celle aussi du substrat sans origine de la connaissance, et qu'elle exclut tout ce qui est autre que le Soi suprême.

« Y prenant ses assises, qu'on révèle le suprême éclat, la cause suprême[2]. » (IV, 393-397).

La Science innée étant ainsi ravie :

8

jāgrad dvitīyakaraḥ[3]

Vigilant, il a pour rayon le second (l'univers)

Bien qu'il ait acquis la pure Science et se soit identifié à elle, il reste très attentif. Le monde qui se manifeste sous forme de cognoscible ou conçu comme objectivité, est le second par rapport à la subjectivité ou prise de conscience de la plénitude du Je ; il est donc son rayon au sens où, pour ce yogin, tout fulgure comme sa propre irradiation.

Le Vijñānabhairava enseigne la même chose :

« Chaque fois que, par l'intermédiaire des organes sensoriels, la Conscience de l'omniprésent se révèle, puisqu'elle a pour nature fondamentale de n'être que cela (pure Conscience), grâce à l'absorption dans la Conscience absolue, on accède à l'essence de la plénitude. » (117).

Dans la Sarvamaṅgalā on trouve également :

1. La progression propre au *saṃkalpa*, ou pensée dualisante soumise au désir, s'oppose à la réalisation indifférenciée, toujours instantanée, spontanée, de la libre énergie divine.

2. A savoir la lumière consciente et Śiva, source de l'universelle manifestation.

3. Bhāskara comprend différemment : *jāgrat* est la connaissance, *kara* la main ; la connaissance est donc la main qui saisit le second — l'univers varié — comme identique à soi.

« Deux catégories sont mentionnées : l'énergie et le détenteur de l'énergie. Le détenteur de l'énergie est le Souverain (Maheśvara) et ses énergies forment le monde entier. »

Pour un tel yogin toujours immergé dans la pure Conscience de sa propre essence :

9

nartaka ātmā

Le Soi est le danseur

Tel un danseur, le Soi, par le jeu subtil de sa vibrante activité, déploie sur sa propre paroi des rôles multiples, ces aspects variés de veille et de sommeil qui ont pour fondement sa propre essence ; et cette essence reste cachée en lui-même.

La septième section de l'hymne Naiśvāsadevīmaheśvaranartaka proclame :

« Par une parcelle de Ton être Tu es le Soi intérieur, le danseur. (Par une autre parcelle) Tu es le protecteur du trésor[1]. »

Et Bhaṭṭanārāyaṇa dit aussi :

« Ô Ravisseur ! quel autre poète que Toi, après avoir préludé à la pantomime du triple monde[2] (en suscitant) le germe et l'embryon véritable d'innombrables créations, serait capable d'y mettre un terme[3] ? »

On lit dans le Pratyabhijñāśāstra[4], doctrine secrète de tous les *āgama* :

« Dans un monde assoupi, seul est vigilant le Seigneur qui met en branle la pantomime de la transmigration. »

(L'auteur) décrit la scène où le danseur de la pantomime cosmique se meut en assumant ses rôles :

1. Le Soi transcendant qui s'oppose au soi immanent, le danseur.
2. Existence, inexistence et ce qui est au-delà.
3. *Stavacintāmaṇi*, verset 59 avec variante *aneka* | *aśeṣa*, in *La Bhakti*. Texte traduit et commenté par Lilian Silburn. Paris, éd. de Boccard, 1964. Dans la dramaturgie indienne le germe est une allusion à l'objet final, le germe du sujet étant l'histoire traitée, le germe de l'action, le héros ; dans le drame cosmique l'illusion est le germe de tous les événements à venir. L'embryon ou schéma doit sortir immédiatement du germe et tendre au dénouement, qui est ici la libération.
4. *Ṭīkā* d'Utpaladeva qui ne nous est pas parvenue.

10

raṅgo 'ntarātmā

Le Soi intérieur est la scène

La scène ‘ colorée ’ d'états variés où il se complaît à manifester à son gré le jeu de la pantomime cosmique est le lieu où il revêt les rôles divers.

Le soi intérieur, l'âme individuelle *(jīva)* — intérieure par rapport au corps ordinaire — est le corps subtil qui se montre limité et en qui prédomine soit le vide soit le souffle de vie.

C'est là (sur la scène de l'âme individuelle) que le (divin danseur) pose les pieds et exhibe l'universelle pantomime selon les actes vibrants de son intime exécution[1].

Le Svacchanda énonce :

« Ayant pénétré dans le corps subtil, il circule dans toutes sortes de matrices. Qu'on le reconnaisse comme le soi intérieur *(antarātman).* » (XI, 86).

De celui qui danse ainsi sur la scène du Soi intérieur :

11

prekṣakāṇīndriyāṇi

Les organes des sens sont les spectateurs

Les organes sensoriels du yogin perçoivent de manière immédiate, intériorisée, son essence débordante de la joie qu'il éprouve à montrer au public la pantomime de la transmigration.

A mesure que cette exécution se développe parfaitement, les organes procurent (au yogin) la plénitude du ravissement (artistique) dans lequel toute distinction s'évanouit.

Un texte révélé (la Kaṭhopaniṣad) a proclamé :

« Jouissant du nectar d'immortalité, un certain sage a contemplé le Soi intérieur, les yeux tournés vers le dedans. » (II, 4.1).

Et ce yogin :

12

dhīvaśāt sattvasiddhiḥ

Grâce au pouvoir de l'intuition il atteint avec succès la Nature réelle

L'intuition ou sapience *(dhiṣaṇā)* est bien exercée à prendre conscience de la véritable essence. Par son pouvoir on réalise la

1. *Svakaraṇa* au double sens d'organe et de rythme ou de pose de danse.

nature *(sattva)*, à savoir la vibration intérieure et subtile, la fulguration (du Soi).

Ainsi dans un drame, grâce à la finesse de son intuition, l'acteur acquiert un jeu subtil exprimant ses sentiments naturels (sa juste émotion).

Alors pour ce yogin qui a réalisé sa vibrante nature :

13

siddhiḥ svatantrabhāvaḥ

La liberté est atteinte avec succès

' Atteinte ' signifie réalisée en sa perfection ; la liberté qui consiste en activité et en connaissance innées exerce son empire sur tout l'univers.

C'est ce que dit le vénérable Śrīnātha :

« Qu'on adhère à sa libre énergie, elle est Śrī, Kālī, la suprême *kalā*[1]. »

Dans le Svacchanda, de même :

« Tous les niveaux de la réalité, les grands éléments, les paroles sacrées et les lettres sont toujours soumis à celui qui contemple perpétuellement Śiva. » (VII, 245).

Pour lui cette liberté s'exprime par :

14

yathā tatra tathānyatra

Tel il est là (dans son corps) tel il est autre part

Comme la liberté se révèle dans le corps du yogin, ainsi apparaît-elle également autre part, à savoir partout où le yogin reste constamment recueilli.

Le Svacchanda déclare :

« Qu'il circule toujours autonome, autonome et vraiment autonome. » (VII, 260).

Le Spanda aussi :

« Une telle Réalité doit être scrutée avec zèle et respect, elle dont la liberté est spontanée et universellement répandue. » (7).

1. Sur la 16e *kalā* ainsi que sur les sens variés de *kal-*, cf. mon ouvrage *Hymnes aux kālī, la roue des énergies divines*. La Déesse ou l'énergie divine, est célébrée comme *Kālī, Umā, Śrī, Kumārī* et *Bhairavī*.

(Parvenu à ce point) il ne doit pas devenir indifférent, bien au contraire :

15

bījāvadhānam

L'attention sur le germe

' doit être fixée ' complète le sens. Le germe, cause universelle, est l'énergie suprême, la vibrante fulguration.

L'illustre Mṛtyujit précise :

« C'est la matrice de tous les dieux et aussi des énergies multiples, matrice qui consiste en feu et lune (sujet-objet, etc.) et dont tout procède. » (VII, 40).

L'attention est une vigilance sans cesse nouvelle de la conscience qu'il faut diriger sur le germe qu'est l'énergie suprême.

Alors (ce yogin) :

16

āsanasthaḥ sukhaṃ hrade nimajjati

Établi en (cette) attitude, il plonge aisément dans le lac

Grâce à son union à la Conscience il demeure perpétuellement en cette (attitude), et c'est là ' *āsana* ', la posture qui constitue la suprême puissance de l'énergie.

Celui qui s'y fixe après avoir relégué les pratiques pénibles, concentrations, méditations supérieures et inférieures, et prend conscience de soi en s'intériorisant sans arrêt, plonge aisément, sans effort, dans le Lac, océan de la suprême ambroisie, source d'où flue l'univers, Lac transparent et tout jaillissant[1]. En y plongeant et en s'identifiant à lui, le yogin engloutit les tendances et les limitations du corps ainsi que les autres contingences.

L'illustre Mṛtyujit dit de même :

« Que sa méditation ne se dirige ni vers le haut ni vers le bas, ni au milieu, ni non plus devant, derrière ou des deux côtés, ni vers l'intérieur du corps. Qu'il ne se concentre pas non plus vers l'extérieur. Qu'il ne fixe pas les yeux sans cligner sur le ciel ni ne dirige sa vision vers le bas. Qu'il ne ferme pas les yeux ; qu'il ne

1. En raison des sources de fond. Angelus Silesius chantait de même :
« La Déité est une source, tout provient d'elle ;
et tout s'écoule de nouveau en elle : aussi est-elle également une mer. »
Pèlerin Chérubinique, Aubier, Paris, 1946, p. 183.

fixe pas sa vue sans ciller sur rien. Qu'il ne se concentre point sur un support ni sur une chose quelconque avec ou sans support, ni sur les organes sensoriels, les éléments, les sons, les contacts, les saveurs et les autres sensations[1]. »

« Ayant ainsi renoncé (à tout support), bien installé dans le *samādhi*, qu'il s'identifie à lui, l'absolu. On célèbre cet état comme l'état éminent de Śiva, ce royaume du Soi suprême exempt de tout reflet. Pour qui l'atteint, plus de retour ici-bas[2]. »

Ainsi par la voie graduelle de l'individu qui consiste à résorber les canaux, etc., le yogin réussit à triompher peu à peu de son obscurcissement puis, grâce à l'excellence du pouvoir de l'énergie sous forme de pure Science, au moment même où elle émerge, il s'empare du royaume de Śiva, lac d'ambroisie suprême. Un tel yogin :

17

svamātrānirmāṇam āpādayati

Réalise une création faite d'une parcelle de soi

La parcelle relative à sa conscience est une cristallisation du suc de la Conscience. C'est sous cette forme qu'il réalise à son gré une création ou manifestation de sujets et d'objets (variés). Il la fait apparaître comme une fantasmagorie ainsi qu'il est dit dans le Svacchanda :

« Ô Bien-aimée, c'est cela même (la Conscience) qui, sous l'influence de contingences grossières devient grossier, cela qui, unique, se répartit en subtil et en grossier par différenciation. » (IV, 295).

La Pratyabhijñākārikā aussi :

1. Dans son commentaire au Netratantra (I, 200-201, VIII śl. 41-45) Kṣemarāja établit les correspondances suivantes : haut, le centre supérieur ou *brahmarandhra* ; bas, les centres inférieurs, bulbe, etc. ; milieu, le cœur et les autres organes ; par-derrière, par-devant et sur les côtés, les bouches de Śiva *(tatpuruṣa...)* ; intérieur du corps, la montée de la *kuṇḍalinī* décrite dans le Vijñānabhairava śl. 28 ; extérieur du corps, un seul objet (122) ; fixation de l'espace, quand il apparaît tacheté sous l'effet de la lumière (76) ; fixation des yeux vers le bas, le fond d'un puits (115) ; yeux fermés, quand on s'efforce de percevoir une tache sombre (88) ; ne rien fixer en particulier, dans une région vide, sans arbre ni montagne, en ne clignant pas les yeux (60) ; concentration sur un support, une statue, ou bien quittant un objet, on ne se dirige pas vers un autre (62) ; sans aucun support, on s'installe dans le Centre, entre deux objets (61) ; chose avec support, la pensée se fixe sur une connaissance ou un désir qui vient d'apparaître (98).

2. VIII, 40-45.

« (Śiva) se rend lui-même objet de connaissance ; et l'objet n'a pas d'existence distincte. » (I, 5.15).

Dans une même intention on trouve encore dans les Āgama :

« Ô Bien-aimée, celui qui apprend des Livres sacrés ou de la bouche du maître la nature de l'eau et de la glace, n'a plus de devoir à accomplir ; sa naissance sera la dernière. »

Le Spanda enseigne la même chose :

« Celui qui jouit de la conscience (que tout est Śiva) et considère l'univers entier comme son jeu, demeurant toujours vigilant, c'est un délivré vivant, aucun doute à cela. » (30).

Plus aucun asservissement à la naissance, etc. (n'est à craindre) pour qui possède un corps fait de modalités subtiles et grossières, façonnées par sa propre énergie :

18

vidyā 'vināśe janmavināśaḥ[1]

Tant que la (pure) Science ne disparaît pas, la (re)naissance cesse

Lorsque la Science innée dont on a parlé ne disparaît plus et que, perpétuellement jaillissante, elle fulgure et vibre, on ne renaît pas car la naissance pleine de douleur qui concerne l'ensemble des corps, des organes et des autres facteurs est due à l'acte responsable associé à l'ignorance.

Il est dit dans la Śrīkaṇṭhī :

« Il abandonne d'abord intégralement le déploiement mondain caractérisé par ce qu'il faut repousser ou ce qu'il faut accepter, et qui renferme les êtres animés et (le règne) inanimé, feuilles, pierres, herbes, etc. — déploiement qui s'étend de Śiva à la terre — fort de l'existant et du non-existant. Méditant ensuite sur tout ceci comme identique à Śiva, il n'accédera plus à nouveau aux renaissances. »

Et dans le Svacchanda (IV 239-241) :

« Son suprême *nirvāṇa*, paix suprême et pure, que lui transmet la lignée mystique des maîtres, dès qu'il l'a reconnu, il est complètement libéré et, après avoir quitté ce monde, il ne renaît plus. »

Le Mṛtyujit également :

1. Bhāskara, p. 59, lit différemment : *vidyā vināśe*, à la disparition de la science (impure) la naissance disparaît. Et il glose : la pure Science innée se dévoile ainsi que la liberté du Soi. C'est cela l'état de libéré vivant.

« L'éternel, inébranlable, le permanent, exempt des trois réalités[1], quand on le voit grâce au divin chemin de l'union, on ne naît plus à nouveau. » (VIII, 26-28).

Mais que l'essence de sa pure Science s'immerge, alors pour lui :

19

kavargādiṣu māheśvaryādyāḥ paśumātaraḥ

Dans les groupes de phonèmes gutturaux et autres, la grande Déesse et les (autres) énergies, (ces) Mères des êtres asservis ' deviennent les divinités directrices ', complète le *sūtra*.

Le Mālinīvijaya déclare :

« Ô Déesse ! Quand le maître du monde désire émettre, l'énergie qui lui est inhérente assume la nature de volonté. Écoute comment, bien qu'unique, elle accède à la multiplicité.

Quand elle fait connaître quelque chose de façon certaine en disant : ' qu'elle soit ainsi et non autrement ', on la désigne en ce monde comme énergie cognitive. Quant à nouveau elle tend à l'objectivité en disant ' que cette chose soit ainsi ', l'énergie qui alors rend la chose (conforme à la volonté) est nommée activité.

Bien qu'elle ne revête ainsi que deux formes, cette Déesse souveraine, à l'image du joyau miraculeux qui assouvit tous les désirs, se différencie indéfiniment à nouveau selon les objets assumés (désirés). Parvenue à l'état de Mère *(mātṛkā)*, elle se divise en deux, en neuf, en cinquante aspects et c'est la guirlande des 50 phonèmes *(mālinī)*[2].

Si elle est double c'est qu'elle se différencie en germe et en matrice, les voyelles représentant le germe et les consonnes la matrice. Si elle revêt un nonuple aspect c'est qu'elle se divise en neuf groupes de consonnes. Le germe est ici Śiva et la matrice l'énergie. À la différenciation en huit groupes de lettres correspond l'octaine commençant par la grande souveraine et les autres déesses[3].

Grâce à sa différenciation en cinquante lettres variées, elle irradie de ses cinquante rayons. Si elle est ainsi caractérisée, c'est qu'elle désigne les *rudra*[4] de même nombre. » (III, 5 à 15).

1. L'individu, l'énergie et Śiva en leur rapport mutuel. Désormais ils ne font qu'un.

2. La *mālinī* comporte le mélange des voyelles et des consonnes réunies sans ordre. Cf. T.A. III, 198-199 sur les trois aspects de la *mātṛkā*.

3. A savoir *Māheśvarī, Brāhmaṇī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Aindrī, Yāmyā, Cāmuṇḍā* et *Yogīśī*.

4. Sur les *rudra*, cf. ici p. 31.

La suprême Souveraine, Parole suprême au libre cours, réside dans les états variés de conscience — avec ou sans pensée dualisante — de tous les sujets connaissants, sous forme de germe et de matrice, de lettres groupées ou séparées.

A l'aide d'une prise de conscience intime et globale, elle pénètre de sens les mots subtils et grossiers après avoir revêtu les formes d'énergie de volonté, de connaissance et d'activité, et pris l'aspect de la Mère des lettres s'étageant de la première, *A*, à la dernière, *KṢ*, ainsi que des vocables suivants : Śiva, énergie, grande déesse.

Grâce aux divinités qui président aux lettres séparées ou groupées, elle déploie les multiples sentiments de stupeur, de joie, de crainte, d'inclination et d'aversion. Voilant sa véritable essence de pure masse de Conscience libre et sans limite, elle détermine un état corporel, dépendant et limité.

Ceci correspond au passage précédemment cité du Timirodghāṭa :

« Les maîtresses redoutables qui résident au milieu de la conscience du *brahmarandhra* sont les souveraines des centres ; suspendues à la corde du *brahman* elles trompent l'homme encore et encore. » (cité au I, 4.).

De façon générale l'auteur avait dit au I, 4. : « La Mère — ensemble des phonèmes — est (l'énergie) qui gouverne la connaissance. » Présentement son intention est de montrer qu'il ne suffit pas d'atteindre la Réalité, si vous manquez d'attention, Māheśvarī ainsi que les autres divinités directrices des êtres asservis vous égarent à l'aide d'une connaissance pénétrée de paroles. Telle est la différence entre les deux aphorismes.

Ainsi le yogin doit demeurer vigilant en toutes circonstances afin de ne pas perdre sa nature de pure Science que les moyens précédemment décrits lui ont permis d'acquérir. C'est ce que (l'auteur) déclare :

20

triṣu caturthaṃ tailavad āsecyam

Le Quatrième doit être répandu sur les trois (états) comme de l'huile

Le Quatrième état ou Lumière de pure Science, domaine dans lequel on goûte la félicité qui lui est spécifique, doit être répandu graduellement sur les trois états de veille, de rêve et de sommeil profond comme de l'huile qui, s'étendant peu à peu de proche en proche, imprègne entièrement son substrat.

Ainsi la vibrante fulguration sous forme de saveur du Quatrième état qui apparaît glorieuse aux extrémités initiales et finales des

trois états doit également imprégner l'état intermédiaire grâce à une ferme application en sorte que ces états s'identifient au Quatrième.

Le *sūtra* I, 7 — « Dans les états différenciés de veille, de rêve et de profond sommeil se produit l'extension du Quatrième » — insiste sur la seule existence du Quatrième état dont la saveur se répand sur la veille et les autres états pour qui s'adonne assidûment à unir élan et roue des énergies.

Le *sūtra* I, 11 — « Souverain des héros (les énergies sensorielles), celui qui jouit des trois (états) » — a montré qu'une maturation hâtive propre à la voie de Śiva résorbe les états psychiques (veille, etc.). Mais le présent aphorisme, relevant de la voie de l'individu, déclare que c'est à l'aide d'une ferme application que la saveur du Quatrième doit être répandue sur les trois états à l'image de (l'épée) dans son fourreau[1]. C'est ce qui distingue cet aphorisme des précédents.

(L'auteur enseigne) comment s'effectue (cette imprégnation) :

21

magnaḥ svacittena praviśet[2]

Une fois immergé (dans le Quatrième), qu'il pénètre (dans les trois états) à l'aide de sa propre conscience intériorisée

Ce *sūtra* correspond au passage de l'illustre Mṛtyujit qui commence ainsi :

« Il repousse les modalités grossières des souffles expirés, etc., puis celles du souffle subtil interne, et il obtient la suprême vibration par-delà le subtil. » (VIII, 13) (cité au III.6). Et il s'achève par : « Qu'il y pénètre à l'aide de son cœur. »

Ayant complètement abandonné les moyens grossiers, contrôle du souffle, méditation, concentration, etc., qu'il pénètre et s'absorbe profondément (dans le Quatrième état répandu sur les trois autres) en se servant de sa propre conscience (illuminée) ; c'est là une expérience indifférenciée et de pur ravissement, relevant de la prise de conscience intériorisée du Soi. Comment le fait-il ? En

1. Les états psychiques divers sont comparables au fourreau par rapport à l'épée, ou Quatrième état. Le yogin qui réalise perpétuellement celui-ci au milieu des trois autres, qu'il veille, rêve ou dorme, n'est pas affecté par eux, non plus que l'épée par le fourreau ou le serpent par la vieille peau dont il se libère. Mais n'oublions pas que ces états sont entièrement imprégnés ici du Quatrième et de sa douceur.

2. Bhāskara lit *svacitte praviśet* : qu'on pénètre dans sa propre conscience, et il glose : ' en son propre Soi ', dans les phonèmes qui fulgurent en leur nature bhairavienne.

s'immergeant dans la saveur du ravissement de la Conscience, et là même il met fin à la conscience limitée qu'il a de son propre corps, de son souffle et de ses autres modalités.

Le Svacchanda déclare :

« Qu'il abandonne le fonctionnement mental et s'adonne ensuite à l'Éveil[1]. Alors l'être asservi, libéré de l'océan du devenir, accède à la divinité. » (IV, 437).

L'illustre Vijñānabhairava dit de même :

« Faculté mentale, conscience intériorisée, énergie (du souffle) et soi limité aussi ; quand ce quatuor a complètement disparu, ô Bien-Aimée ! alors la forme merveilleuse de ce Bhairava (seule demeure). » (138).

Le Jñānagarbhastotra explique ainsi :

« Quand, ô Mère, les hommes ont renoncé complètement à toutes leurs activités mentales, et se sont libérés de leur dépendance à l'égard de l'activité des organes, (à eux) le lumineux éclat ; pour ces héros[2], fermement établis par Ta grâce, aussitôt cet état suprême se déverse en une ambroisie de béatitude sans égale qui jamais ne défaille. »

Telles sont les paroles des grands maîtres.

Pour celui qui pénètre de la sorte dans le suprême royaume, lorsque à nouveau le flux (de la conscience) se répand selon sa propre nature, alors :

22

prāṇasamācāre samadarśanam[3]

Quand le souffle fonctionne de façon égale, il perçoit l'égalité

En vertu de l'application intérieure où tout lien se délie, le souffle purifié par le parfum d'une énergie qui fulgure au plus haut degré, flue en un mouvement très lent et très doux vers l'extérieur : alors le *jñānin* jouit de la vision ou expérience totale de l'essence

1. Ou encore qu'il s'unisse à Śiva à l'aide de sa Conscience d'éveil, ' sans *vikalpa* ' précise Kṣemarāja dans sa glose à ce Tantra.

2. Le héros dont il est ici question parcourt la voie de Śiva.

3. Entre le *sūtra* 21 et le 22 Bhāskara insère le *sūtra* 23. Selon lui le souffle est la suprême résonance *(nāda)*, il est donc omniscient et tout-puissant. Son fonctionnement consiste à pénétrer dans les lettres, les mots. La vision égale c'est, grâce au souffle, d'éprouver la non-différenciation. Tous les *mantra* et les phonèmes seront alors doués d'omniscience.

uniforme, toujours égale à elle-même, masse indivise de félicité et de conscience qu'il éprouve au cours de tous les états.

Et l'Ānandabhairava proclame :

« Que, dédaignant les pratiques mondaines, il s'attache à la non-dualité qui confère la délivrance. Cette non-dualité est la même à l'égard de tous les dieux, de toutes les castes et des divers stades de vie. Qui perçoit l'égalité *(samatā)* de toute chose est délivré de toutes les entraves. »

C'est pourquoi la Pratyabhijñā(ṭīkā) déclare :

« Malgré le flux de leur souffle et de leur intelligence, ceux-là seuls que ne limitent pas les attributions de lieu, de temps et autres contingences externes perçoivent l'univers comme leur Soi. »

Mais s'il ne s'absorbe pas profondément en ce qui transcende le Quatrième état[1], obtenu par l'excellence d'une ferme application au Quatrième état intériorisé, et s'il se contente du seul ravissement du Quatrième éprouvé aux extrémités initiales et finales (des trois états), alors, pour lui :

23

madhye 'varaprasavaḥ

Un écoulement inférieur a lieu au cours de l'étape intermédiaire

Chez celui qui jouit de la saveur du Quatrième au début et à la fin (seulement) des divers états, une activité ou production inférieure propre à la veille, dispersée, blâmable, surgit au cours de l'étape intermédiaire, comme l'exprime un précédent aphorisme : « Dès que la science mystique se résorbe, la perception propre au « rêve » surgit de cette (résorption). » (II, 10).

Pourtant ce yogin ne demeure pas constamment dans l'erreur.

Selon un passage déjà cité du Mālinīvijaya :

« Et alors même qu'une impression (du Quatrième) demeurerait, des obstacles aiguillonneraient celui qui n'est pas attentif vers d'évanescentes jouissances. Que ne s'y attache donc pas celui qui aspire à l'ultime. » (II, 10).

Même si cet écoulement se produisait, (le yogin) imprégnerait à nouveau l'étape intermédiaire de la saveur du Quatrième en s'appliquant (à la savourer) sans répit. Alors :

1. *Turyātīta.*

24

mātrāsvapratyayasandhāne naṣṭasya punar utthānam

A nouveau quand il se recueille sur ses expériences du Je en les unissant aux états objectifs, resurgit ce qui était perdu

Le Svacchandatantra explique en quoi consiste ce recueillement *(saṃdhāna)* qui unifie les expériences du soi[1] et de leurs objets correspondants :

« Ce que les yeux atteignent ou ce que la parole exprime, ce que la pensée conçoit et ce que l'intelligence décide avec certitude, les activités du moi, ce qui existe en tant qu'objet de connaissance et ce qui n'existe pas comme tel, voilà précisément ce qu'il faut reconnaître avec zèle (comme sa propre Conscience). » (XII, 163-164).

Selon cet extrait, si le yogin toujours recueilli dans son essence d'indivise Conscience réalise son identité avec l'univers, alors réapparaît, émerge à nouveau, sa propre nature riche en ravissement, masse indivise et unique de ce Quatrième état que l'écoulement inférieur lui avait fait perdre. Et le yogin jouit de la plénitude qu'engendre son identification au Quatrième.

Ce qu'on trouve dans un passage du Svacchandatantra qui commence par :

« Si la pensée des yogin eux-mêmes est violemment agitée... » et s'achève par :

« Celui pour qui la nature (divine), stable, plénière en tous points apparaît comme seule digne d'être connue, sa pensée ne se disperse pas alors même qu'il traverse des états variés. Quel que soit le lieu où sa pensée se meut, puisse-t-il n'y voir[2] que le (seul) objet à connaître (Śiva). Puisque tout est Śiva, (comment) et où donc la pensée se disperserait-elle ? »

Et encore :

« Partout où porte sa recherche, dans tous les organes sensoriels, leurs objets et leurs champs d'action, il ne découvre rien qui ne soit Śiva. » (IV, 313-314 et 311).

Ayant réalisé ainsi un degré élevé, le yogin :

1. *Svapratyaya*, réaction personnelle aux impressions que les objets suscitent en nous. Mais il s'agit plutôt ici du Soi. Il faut donc réunir d'un trait, en toute vigilance, l'expérience du Soi et celle des objets sans perdre l'intériorité, sans se laisser entraîner par une impression d'objectivité.

2. *Cint-* au sens fort de se préoccuper, d'être obsédé.

25

śivatulyo jāyate

devient pareil à Śiva

Vu l'excellence de sa pratique répétée du Quatrième état, il atteint le royaume par-delà ce Quatrième et devient pareil au bienheureux Śiva, masse indivise de félicité et de Conscience, pur, autonome et absolu.

' Pareil à Śiva ' (non identique à lui) parce que subsiste encore l'énergie du corps. Mais, dès qu'elle aura disparu, il sera évidemment Śiva même.

Le Kālikākrama déclare :

« C'est pourquoi, grâce à la parole du maître, ayant compris à jamais et avec certitude son union avec Śiva, que le (yogin) contemple d'une manière indifférenciée son identification à lui jusqu'à ce qu'il accède à l'identité (véritable). C'est ce que le bienheureux Bhairava a proclamé. »

L'existence du corps ne doit pas être négligée puisqu'elle n'a d'autre fin que de permettre de se décharger de l'expérience (karmique) en cours de fructification, et donc :

26

śarīravṛttir vratam

Les fonctions du corps forment son observance religieuse

Un yogin devenu pareil à Śiva grâce au discernement déjà mentionné et qui a toujours présent à l'esprit : « je suis Śiva » n'a d'autre observance que les fonctions de son corps ; ce que doit célébrer obligatoirement un tel yogin c'est de s'adonner ardemment à l'adoration de l'être suprême et éternel, sous forme d'une prise de conscience de sa propre essence.

Ainsi dans le Svacchanda il est dit :

« De même que la flamme d'un feu bien flambant est visible dans le firmament, de même le Soi s'évanouit aussi dans le royaume (céleste) bien qu'il se trouve dans un corps, dans des souffles. » (IV, 398).

Conformément à ceci on déclare que le (yogin) a beau résider dans un corps, dans des souffles, il reste parfaitement absorbé en Śiva. Aucune autre observance que celle de résider dans un corps

ne lui est donc de quelque profit. Comme le déclare le Trikasāra : « L'Éveillé que marque perpétuellement le sceau des attitudes mystiques *(mudrā)* relevant du corps est seul qualifié de ' porteur de gestes *(mudrā)* ' ; les autres ne sont que des porteurs d'os[1]. »

Et la Kulapañcāśikā dit également :

« Dès qu'elles l'aperçoivent, les énergies divines (ses rayons) conversent avec l'être doué de l'invisible emblème *(liṅga)*, mais elles ne s'approchent point de qui porte un emblème visible parce qu'elles sont extrêmement secrètes. »

Pour qui agit ainsi :

27

kathā japaḥ

(Sa) conversation est récitation (*mantra* réel)

« Je suis le suprême *haṃsa* (le Soi), je suis Śiva, la cause ultime », réalisant de façon continue le Je suprême comme ce verset du Svacchanda[2] l'indique, (le yogin) s'affermit dans la prise de conscience du Je sans artifice ayant pour essence la grande Parole (le *mantra AHAM*) que le Kālikākrama décrit comme suit :

« Le Dieu qui transcende les dieux et a pour essence le plus haut Éveil, la prise de conscience qu'il a de Soi est la suprême énergie ; elle est omnisciente et riche en Connaissance. »

Dès lors la conversation d'un yogin (doué d'une telle énergie), tout ce qu'il profère devient *japa*, récitation intérieure incessante car il a une conscience ininterrompue de la divinité qu'est son propre Soi.

Il est dit dans le Vijñānabhairava :

« En vérité, cette réalisation qu'on réalise encore et encore dans la suprême Réalité, voilà ce qu'est ici la véritable récitation. Une telle résonance spontanée consistant en une Parole sacrée est ce qu'il faut réciter. » (145).

Et encore :

« En émettant le phonème *SA*, il se dirige vers l'extérieur (par le souffle) ; en énonçant le phonème *HA*, il entre à nouveau. C'est ainsi que tout individu répète inlassablement cette formule : *haṃsa, haṃsa* ! » (156).

1. Les moindres gestes de l'éveillé sont imprégnés de conscience ; tandis que les gestes des doigts que décrivent les traités de *haṭhayoga* et auxquels s'exercent certains yogin en vue d'atteindre l'Éveil, ne sont qu'artifices.

2. IV, 399.

« Vingt et un mille six cents fois durant jour et nuit cette récitation est prescrite comme celle de la suprême Déesse. Très facile à accomplir, elle n'apparaît difficile qu'aux ignorants. »

(L'auteur) décrit la conduite de qui se livre à de telles observances et récitation :

28

dānam ātmajñānam

La Connaissance du Soi est le don

(Une première interprétation — *ātmājñāna* est *ātmadānam* — insiste sur l'essence du don : la connaissance du Soi :) Cette connaissance ou expérience immédiate du Soi — à savoir la Conscience absolue — est le don qu'accorde le Soi. (Le commentateur joue ici sur les différents sens du terme *dānam*, don, selon les diverses racines dont il peut dériver, *dā*, *dai*, *dāi*.) Par cette connaissance l'essence plénière est donnée *(dīyate)*, la différenciation, brisée *(dīyate)*, l'illusion purifiée *(dāyate)* et la nature propre identique à Śiva, étant acquise, est préservée *(dīyate)*.

(Une deuxième interprétation insiste sur *ātmajñānam*, don que l'on confère à autrui :) Ce qui est donné, c'est le don (par excellence) la connaissance même du Soi que le maître accorde à ses disciples, comme il est dit :

« Il suffit d'un coup d'œil ou d'un seul contact pour que les souverains yogin, bien affermis dans les pratiques *kula*, fassent traverser l'immense océan du devenir. »

Devenu pareil à Śiva ainsi qu'on l'a dit, comme il se consacre perpétuellement à l'observance, à la récitation et à la conduite, et qu'il contrôle la roue de ses énergies, c'est lui en vérité le maître apte à éveiller ses disciples à la Réalité. En conséquence (l'auteur) dit :

29

yo 'vipastho jñāhetuś ca

Il remplit le rôle[1] de berger car il est source de Connaissance

Le berger est le protecteur *(pa)* du troupeau *(avi)* c'est-à-dire de la roue des énergies, la grande Déesse, etc., à laquelle fait allusion l'aphorisme III, 19 : « Dans les groupes de phonèmes

1. Textuellement : il se tient (en tant que) berger.

gutturaux et autres, la grande Déesse et les (autres) énergies, (ces) Mères des êtres asservis... »

Sur cette roue « se tient » *(stha)* le berger qui, grâce à sa propre grandeur reconnue et à sa souveraineté universelle est source de la Connaissance illuminatrice. Il a en effet le pouvoir d'éveiller ses disciples à l'aide de son énergie cognitive.

Quant aux autres, incapables de s'éclairer eux-mêmes, car ils dépendent entièrement de la roue des énergies, comment pourraient-ils éclairer autrui ?

Au mot du *sūtra* signifiant ' qui ' il faut suppléer *sa* ' il '. *Ca* signifie *hi*, ' car '. On peut donc dire que la connaissance du Soi est le don fait à autrui puisque celui qui remplit le rôle de berger suscite l'Éveil à la Connaissance.

Mais certains, selon le principe d'explication d'après lequel il faut gloser un texte en se fondant sur la similitude des syllabes, donnent de cet aphorisme l'interprétation suivante : *yo* pour *yogīndra*, *vi* pour *vijñāna*, *pa* pour *pada*, *stha* est la dernière syllabe de *padastha*, *jña* pour *jñātā*, *he* pour *heya*, *tu* pour *tucchatā*, le *visarga* Ḥ l'énergie émettrice, *ca* qui sert à adjoindre au *sūtra* les termes sous-entendus désigne ici l'agent.

Ce *sūtra* signifie alors : ce roi des yogin, grâce à l'énergie de la prise de conscience, se tient fermement dans la connaissance de sa propre essence ; il doit être considéré comme connaisseur et agent. *Hetu* implique vide, insubstantialité, rejet total du monde.

Une telle interprétation ne nous agrée pas, elle ne convient pas à l'association des mots dans le *sūtra*. Si l'on soumettait chaque aphorisme à une telle glose, on pourrait en donner des milliers d'interprétations.

Et pour ce yogin :

30

svaśaktipracayo 'sya viśvam

L'univers est l'expansion de sa propre énergie

Si selon l'enseignement des textes sacrés le monde entier est l'énergie de (Śiva), l'univers est fait d'énergie divine, et comme on a dit que le yogin est pareil à Śiva, l'univers consiste en l'expansion de l'énergie de sa conscience, c'est-à-dire l'épanouissement ou la vibrante fulguration de son énergie d'activité.

Le vénérable Mṛtyujit le dit aussi :

« Puisque Dieu est pure Connaissance et puis que la connais-

sance revêt de multiples aspects, Il est le refuge des êtres liés et asservis ; on le nomme donc leur protecteur[1]. » (IX, 10).

Et le Kālikākrama de son côté :

« La connaissance se révèle à l'intérieur et à l'extérieur en des formes variées ; sans la connaissance l'objet n'existerait pas. L'univers a donc pour essence la connaissance.

« En vérité aucune chose quelle qu'elle soit ne peut être appréhendée si elle ne devient objet de connaissance ; la connaissance forme donc la nature de l'objet car, par elle, il est établi avec certitude. C'est (en effet) par la méthode de l'affirmation et de la négation qu'on répartit les choses en existantes et inexistantes.

« La certitude du caractère objectif des choses, certitude due à l'activité[2] (qui les rend manifestes) est essentiellement connaissance.

« Puisque connaissance et objet connu sont perçus simultanément, ils ne font qu'un. »

L'univers n'est que l'épanouissement de sa propre énergie, non seulement dans les états d'émanation mais encore dans les suivants :

31

sthitilayau

Maintien et réabsorption (de l'univers)

' sont l'expansion de sa propre énergie ' complète le sens de l'aphorisme.

Le maintien est la manifestation extérieure de l'univers pour un certain temps et relativement aux divers sujets conscients ; l'univers s'y révèle grâce à l'énergie d'activité. La réabsorption consiste en son repos dans le Sujet fait de pure conscience ; ces deux états n'étant que l'expansion de sa propre énergie.

Toute l'objectivité en sa variété, qu'elle se manifeste ou se dissolve, a donc pour seule nature l'énergie de sa propre conscience, sinon il n'y aurait pas d'expérience possible. C'est pourquoi le Kālikākrama en vue de décrire le maintien et la réabsorption de l'univers, déclare :

1. Jeu de mot sur *netra*, *ne*, ceux qui sont liés, et *tra* protection. Le Seigneur protège donc les êtres qu'il a lui-même asservis en se dérobant à leur vue, et leur accorde la grâce qui les délivre en se révélant à eux comme leur quintessence, lui, leur « œil » (*netra*).

2. *Bhāvanā*, pris ici au sens de l'acte de déterminer l'existence, de la faire apparaître. C'est donc uniquement en raison de notre conception, de notre connaissance subjective que les choses nous apparaissent comme des objets et sont connues comme tels.

« Par la distinction de ce qui existe et de ce qui n'existe pas[1]. »

Et aussi :

« Celui qui perçoit que la connaissance universelle, pure et sans support[2] est identique à la certitude qu'il a du Je absolu, est un Soi délivré même s'il vit encore, aucun doute à cela. »

Mais, objectera-t-on, l'essence du Soi ne se différencie-t-elle pas[3] au cours des états d'émanation, de maintien et de réabsorption, états dont les manifestations diffèrent les unes des autres ? Pour parer à ce doute (l'auteur) précise :

32

tatpravṛttāv apy anirāsaḥ samvettṛbhāvāt

Bien que ces (états) fonctionnent, lui ne s'écarte pas de sa nature de Sujet conscient

Bien que ces états émergent et se déploient, le yogin ne s'écarte pas — ne déchoit pas — de sa nature de sujet connaissant ; il ne perd pas la prise de conscience du ravissement propre au Quatrième état. Déchoir signifie ' être agité '. Et s'il venait à déchoir de sa Nature, il n'y aurait plus de lumière pour éclairer quoi que ce soit.

C'est ce que dit précisément le Kālikākrama :

« Quand le déploiement dû à l'ignorance disparaît, la nature propre, elle, ne disparaît pas parce qu'elle échappe à production et à destruction. Sa disparition ne peut donc être réelle, production et destruction n'étant attribuées qu'à l'ignorance. Comment peut-on parler alors de la destruction de ce qui par nature est indestructible ? »

C'est ce qu'exprime le Spanda :

« La dyade est ici désignée par les expressions action et agent. L'action est périssable mais l'Agent est impérissable ; seul l'effort qui se dirige vers l'acte à accomplir est ici anéanti. Cet effort étant

1. Allusion au passage de ce texte cité au III, 30 : si constater la présence d'un objet en tel lieu implique son existence, constater son absence en ce lieu ne signifie pas vraiment son inexistence car cet objet subsiste jusque dans la soi-disant inexistence : affirmer son inexistence c'est reconnaître par cela même qu'il existe dans la conscience.

2. C'est-à-dire sans objet ; elle est donc pur Sujet se suffisant à lui-même par-delà l'opposition de sujet et d'objet.

3. Textuellement : n'y a-t-il pas pour elle altérité de son essence ?

anéanti, l'être non éclairé s'imagine être lui-même anéanti[1]. Si l'autre (l'effort) n'est plus perceptible, cela n'entraîne point l'anéantissement de l'Agent dont la nature intériorisée est le domaine des qualités d'omniscience. » (14-16).

Ce yogin (qui a surmonté jusqu'à la conscience du corps subtil) :

33

sukhaduḥkhayor bahir mananam

considère comme extérieurs (à lui) plaisir et douleur[2]

Le yogin considère comme s'ils lui étaient extérieurs le plaisir et la douleur nés du contact avec les objets perceptibles ; il les perçoit de la même manière que les couleurs, en tant que manifestations objectives et non en tant qu'impressions subjectives comme le fait l'homme ordinaire.

Si d'après le *sūtra* 30 ' l'univers est l'expansion de sa propre énergie ' c'est l'univers entier qui fulgure comme la pure Conscience du Je et non seulement les expériences de plaisir et de douleur. Comment, en effet, un yogin qui a mis fin à sa conscience de corps subtil[3] serait-il affecté par le plaisir et la douleur ?

La Pratyabhijñāvimarśinī explique de même :

« Ceux qui, transcendant le domaine de l'agent percevant *(grāhaka)*, parviennent à l'état de véritable Sujet[4] n'ont plus l'expérience du plaisir et de la douleur même quand leurs causes spécifiques sont présentes ; ou plutôt, leurs causes étant absentes[5], plaisir et douleur ne se produisent plus pour ceux à qui se dévoile alors la félicité innée (de la Conscience). »

Le Spanda exprime aussi clairement :

« Là où il n'y a ni douleur ni plaisir, ni choses perceptibles, ni agent percevant, ni inconscience[6] non plus, c'est là ce qui existe au sens absolu. » (5).

1. Ainsi dans les états d'*abhavasamādhi* ne comportant aucune activité mentale, certains yogin peu avancés imaginent que le Soi n'existe pas.

2. Bhāskara lit ici *sukhāsukha*. A noter qu'il ne s'agit pas seulement de plaisir et de douleur mais de tous les couples d'opposés *(dvandva)*.

3. Il est détaché du *puryaṣṭaka* fait de pensée, d'intelligence et de sentiment du moi ainsi que des éléments subtils.

4. Le *pramātṛ*.

5. Ces causes sont *rāga*, attirance pour le plaisir, et *dveṣa*, aversion pour la douleur.

6. La Réalité n'est jamais inconsciente puisqu'elle est *caitanya*.

Le yogin qui a surmonté l'état de Sujet connaissant identifié au corps subtil et qui n'est plus intérieurement affecté par le plaisir et la douleur :

34

tadvimuktas tu kevalī

Parce qu'il en est complètement libéré, (on le dit) ' isolé '

Entièrement libéré du plaisir et de la douleur, n'étant plus affecté intérieurement même par leurs tendances résiduelles, c'est un être ' isolé ', c'est-à-dire ayant pour « seule » et unique essence la subjectivité d'une pure conscience absolue.

Le Kālikākrama déclare :

« Que le yogin acquière le fruit (du yoga) en dissipant la grande obscurité de la dualité que forge intensément la pensée dualisante adonnée à discerner plaisir et douleur. »

L'auteur dit ceci :

35

mohapratisaṃhatas tu karmātmā

Par contre celui que restreint l'obscurcissement est fait d'actes karmiques

En raison de l'obscurcissement ou de l'ignorance, comprimé en une masse unique d'obscurcissement, il devient le support du plaisir et de la douleur ; étant perpétuellement contaminé par ce qui est bon et mauvais, il s'identifie à ses actes responsables.

C'est ce qui est dit ici même par le Kālikākrama[1].

Si un tel soi ainsi constitué d'actes recouvre sa liberté innée quand la grâce toute-puissante et invincible dessille ses yeux, alors pour lui :

36

bhedatiraskāre sargāntarakarmatvam

Une fois la différenciation éliminée, il effectue une autre créativité

Lorsque émerge sa propre nature comme une masse indivise de Conscience et qu'en conséquence se trouve éliminée, repoussée, la

1. Strophes citées *in extenso* par la glose du *sūtra* 40, ici p. 106.

différenciation appartenant aux sujets appelés *sakala*, *pralayākala* qui prennent respectivement le Soi pour leur corps ou pour leur souffle, etc., le yogin acquiert peu à peu la majesté des sujets nommés *mantra*, *mantreśvara* et *mantramaheśvara*[1]. Alors son activité relève d'une autre créativité, et il devient l'architecte (d'un univers) qu'il modèle à son gré.

Dans le Svacchandatantra on trouve de même (VI, 54) :

« Utilisant une récitation *(japa)* douée d'une triple qualité[2], il sera semblable à l'être autonome. »

Et plus loin ce tantra dit de l'être autonome qui a éliminé la différenciation :

« Les dieux Brahmā, Viṣṇu, Indra, les êtres accomplis *(siddha)*, les *daitya*, les *urageśina*[3], (tous), il les frappe de terreur et les en délivre aussi. Il détruit la superbe du temps et met bas jusqu'aux montagnes elles-mêmes. » (VI, 55).

Cela ne lui est pas impossible car :

37

karaṇaśaktiḥ svato 'nubhavāt

Chacun éprouve par sa propre expérience l'énergie créatrice

(Tout homme) possède par expérience personnelle durant les rêves et les fantaisies imaginaires de son énergie créatrice, cette faculté de créer à volonté des choses variées, n'appartenant qu'à lui. Le Soi jouit aussi d'un même pouvoir. C'est en ce sens que l'Īśvarapratyabhijñākārikā déclare :

« Puisque tout être vivant peut ainsi manifester et graver[4] ce qu'il désire, on en déduit avec certitude qu'il possède connaissance et activité. » (I, 6.11).

En conséquence, si le yogin le veut avec détermination, en

1. Les *sakala* sont les hommes ordinaires doués d'un corps qui perçoivent l'univers comme différencié et limité. Pour les *pralayākala*, l'objet a momentanément disparu. Quant aux sujets des pures catégories, *mantra*, etc., qui transcendent l'illusion, cf. P.S., p. 28-30.

2. Correspondant probablement aux trois voies libératrices.

3. Les *daitya* sont des divinités védiques, les fils de Diti. Comme les *siddha*, yogin accomplis doués de pouvoirs surnaturels, les *urageśina*, Seigneurs des *nāga*, au nombre de huit, sont des yogin éminents dont *Śeṣanāga* fait partie.

4. Respectivement par les énergies de connaissance et d'activité.

prenant conscience de (son pouvoir créateur) il peut créer à son gré des choses communes à tous[1].

Le Tattvagarbha le dit également :

« Quand ils ont expulsé très loin le découragement (à l'égard de leur puissance créatrice) ces êtres extraordinaires resplendissent de la vertu de leur propre efficience pleinement révélée et leur vouloir devient alors l'arbre apte à satisfaire tous les désirs[2]. »

Puisque l'expression ' énergie créatrice ' *(karaṇaśakti)* signifie que la libre énergie ayant pour nature le Quatrième état forme la moelle du Sujet identique à l'Éveil même, alors pour stimuler l'essence du Quatrième qu'avait chassée l'énergie d'illusion, il faut :

38

tripadādy anuprāṇanam

Animer les trois états (par le Quatrième)

Les trois états d'émanation, de maintien et de réabsorption sont respectivement orientation vers les choses, attachement à elles, et leur intériorisation. *Ādi*, le principal, ou Quatrième état, en imprégnant de ravissement les trois états, devient une masse de félicité. Et bien que cette dernière soit recouverte par l'énergie d'illusion, grâce au ravissement elle brille comme l'éclair pendant les moments propices[3] de l'expérience objective.

Si durant ces moments le (ravissement) n'apparaît que pour un instant, il faut grâce à lui animer ces trois états progressivement en stabilisant la prise de conscience de ce ravissement éprouvé à l'intérieur de soi. Autrement dit, il faut stimuler leur vie à l'aide de la Vie même du Soi.

Voici ce que déclare un passage du Vijñānabhairava qui commence ainsi :

« La félicité éprouvée comme sienne au plus profond de soi n'est pas soumise à la pensée dualisante... Elle est l'expression de la plénitude, la *Bhairavī*, l'énergie du Soi de Bhairava. » (14-15). « En vérité on doit discerner cette Merveille immaculée qui emplit le cosmos. » (16).

Et ensuite :

« La jouissance de la Réalité du *brahman* (qu'on éprouve) au moment où prend fin l'absorption dans l'énergie fortement agitée

1. Non plus en rêve comme précédemment et spécifiques à chacun.
2. Allusion au *kalpataru*, l'arbre fabuleux du paradis d'Indra.
3. Ces moments sont décrits ici p. 13.

par l'union avec une parèdre *(śakti)*, c'est elle (précisément) qu'on nomme jouissance intime. » (69).

« Ô Maîtresse des dieux ! l'afflux de la félicité se produit même en l'absence d'une énergie (une parèdre) si l'on se remémore intensément la jouissance née de la femme grâce à des baisers, des caresses, des étreintes. » (70).

« Ou encore, à la vue d'un parent dont on a été longtemps séparé on accède à une félicité très grande. Ayant médité sur la félicité qui vient de surgir, on s'y absorbe, puis la pensée s'identifie à elle. » (71).

« Grâce à l'épanouissement de la félicité que comporte l'euphorie causée par la nourriture et la boisson, qu'on adhère de tout son être à cet état de surabondance et l'on s'identifiera alors à la grande félicité. » (72).

« Si un yogin se fond dans le bonheur incomparable éprouvé à jouir des chants et autres plaisirs sensibles, parce qu'il n'est plus que ce bonheur, une fois sa pensée stabilisée, il s'identifiera complètement à lui. » (73).

Ainsi ce *tantra* expose-t-il les voies libératrices.

Le Spanda enseigne la même chose dans le passage commençant par :

« Dans l'état d'un homme irrité, ou encore transporté de joie, ou bien perplexe, ne sachant plus que faire, ou qui, affolé, court çà et là, c'est en cet état que la vibrante Réalité est bien établie. » (22).

Et qui se termine par : « L'éveillé n'a plus aucun voile. » (25).

Sans rien laisser à désirer je l'ai bien démontré dans mon Spandanirṇaya.

(L'auteur) a dit au III, 20 : « Le Quatrième état doit être répandu sur les trois autres comme de l'huile », c'est-à-dire que ce Quatrième anime la veille et les autres états. Ici il enseigne de même que le Quatrième anime le début, le milieu et la fin de tous les états que connotent implicitement les termes émanation, maintien et résorption. En ceci les deux aphorismes diffèrent.

Que le yogin ne se contente pas d'animer les trois états (par le Quatrième), ce qu'il réalise en s'appliquant fermement à l'intériorité, mais que de plus :

39

cittasthitivac charīrakaraṇabāhyeṣu

Dans le corps, dans les organes et dans les objets externes, comme il le fait au niveau de la conscience (intériorisée)

' il anime les trois états ', complète le *sūtra*.

Qu'il les anime par le ravissement du Quatrième état non seulement au niveau de la conscience intériorisée, mais aussi quand

elle s'extériorise dans le corps, les organes et les objets externes. Qu'il les anime graduellement à l'aide du Quatrième, les vivifiant à chaque étape par la puissance acquise grâce à son application à prendre intérieurement conscience de soi.

Le Vijñānabhairava le déclare également :

« Qu'il considère soit l'univers entier soit son propre corps, simultanément dans sa totalité, comme rempli de sa propre félicité. (Alors), grâce à son ambroisie intime, il s'identifiera à la suprême félicité. » (65).

Ainsi lorsque la libre énergie pleine de félicité se révèle au cours de tous les états, (le yogin) suscite les créations qu'il désire.

Mais s'il n'a plus conscience du Quatrième état intérieur en tant que le Soi, alors, parce qu'il limite sa conscience au corps, etc., et que l'impureté de finitude lui fait croire erronément à son imperfection :

40

abhilāṣād bahirgatiḥ saṃvāhyasya

En raison de son penchant, se dirigeant vers l'extérieur, il est ' traîné '[1]

Associé aux cuirasses, à l'organe interne, aux organes externes, aux éléments subtils et grossiers que dirige la roue des énergies, il est ' traîné ' de matrice en matrice, c'est un être asservi *(paśu)*, assujetti aux actes karmiques.

Le Sacchanda dit à son sujet :

« Mais le penchant est ici l'impureté. » (IV, 105).

Par la faute de ses penchants consistant en impureté de finitude dite ignorance ou conception de non-plénitude, il se tourne vers le champ objectif, il se dirige vers l'extérieur et à aucun moment il n'est attentif à son essence intime.

Il est dit dans le Kālikākrama :

« Voilé par l'ignorance, et à cause de sa manière d'être à double pôle, aussitôt il ne réalise plus que tous les niveaux du réel à partir de *śivatattva*[2] (sont identiques au Soi) ; alors, sous l'influence (de l'ignorance) les modalités bonnes et mauvaises apparaissent distinctes. Une douleur extrême naît des modalités mauvaises.

1. Text. : A cause des désirs il y a tendance vers l'extérieur de qui est entraîné (d'une existence à l'autre).

2. La catégorie la plus haute. Cf. P.S., pp. 27-28.

S'étant forgé des conceptions imaginaires, les hommes souffrent dans les enfers, consumés par leurs propres fautes comme les roseaux par leur propre feu. A cause de leurs dispositions toujours pleines d'illusion, ils récoltent le fruit de l'ignorance et obtiennent un corps fait d'illusion, et réceptacle de tourments. »

Mais si, les yeux dessillés par la grâce du Seigneur, il reprend conscience de sa véritable nature, ses penchants ayant alors pris fin, il ne tend plus vers l'extérieur mais se complaît perpétuellement au seul charme du Soi, ainsi que (l'auteur) le dit :

41

tadārudhapramites tatkṣayāj jīvasaṃkṣayaḥ

Sa Connaissance fermement établie dans ce (Quatrième) grâce à la disparition de ce (penchant), l'individualité disparaît complètement

La connaissance indubitable *(pramiti)* ou conscience de ce yogin est une prise de conscience fermement établie dans le Quatrième état — cette modalité du Sujet dont on a parlé.

Tout penchant se trouvant éliminé, prend fin également la conscience relative au corps subtil que possède l'individu ' entraîné ' (par ses penchants). Ce qui signifie qu'il fulgure alors comme le Sujet même — la Conscience absolue.

La Kālikākrama déclare :

« Bien éveillé, on ne perçoit plus du tout les objets vus en rêve. De même, grâce à sa contemplation (du Soi) le yogin ne voit plus du tout le *saṃsāra.* »

Et encore :

« Le yogin bannit les fluctuations de sa pensée relatives à l'être et au non-être ; il se réfugie dans le domaine intérieur et, plein de la certitude de la non-dualité, il dissipe entièrement le réseau des conceptions imaginaires, qu'elles soient supérieures ou inférieures.

« Jouissant toujours de son propre Soi et se consacrant à dévorer le temps, ce yogin qui s'adonne à l'isolement *(kaivalya)* atteindra le *nirvāṇa*[1]. »

' Adonné à l'état d'isolement ' signifie qu'il ne peut être entraîné par les organes sensoriels et les éléments subtils.

On objecte alors : son corps ne devrait-il pas tomber mort une fois l'individualité disparue ? En fait on ne constate rien de tel,

1. La libération, ou paix éternelle.

car même un être parfaitement éveillé conserve son corps. Comment peut-on dire en toute évidence qu'il est bien établi en cet état ? En réponse à l'objection (l'auteur) précise :

42

bhūtakañcukī tadā vimukto bhūyaḥ patisamaḥ paraḥ

Les éléments (n'étant pour lui qu'une) cuirasse, alors, complètement libre, il est éminemment semblable au maître[1], le Suprême

Alors, grâce à la disparition des penchants quand s'évanouit l'erreur qui prend la conscience du corps subtil (pour celle du suprême Sujet), il est ' *bhūtakañcukin* ' enveloppé comme d'une cuirasse par les éléments qui engendrent le corps grossier mais qui n'affectent nullement son intériorité, les éléments étant comme un manteau distinct (dont on se sépare à volonté).

Étant tel, complètement délivré, il jouit du *nirvāṇa*, et c'est pourquoi il est éminemment semblable au maître *(pati)* ; tout absorbé en son essence — Conscience indivise du Seigneur — il n'est que plénitude.

Comme l'énonce le *sūtra* III, 26 : « Les fonctions du corps forment son observance religieuse », bien qu'il réside dans un corps, qui fait office de fourreau, il n'est pas même effleuré par les tendances inconscientes qui lui feraient prendre le corps pour le Sujet conscient.

Il est dit dans la Kularatnamālā :

« Lorsqu'un maître excellent[2] lui explique parfaitement (le secret) et qu'aucun doute ne subsiste, à ce moment précis il est délivré et demeure détaché en son corps dont il se sert comme d'un simple instrument. Mais combien plus (élevé) encore ce yogin à la parfaite compréhension qui, s'il s'établit dans le *brahman* suprême ne fût-ce qu'un instant, avec la fine pointe de l'esprit aiguisée, non seulement se libère mais libère les autres êtres. »

Et le Mṛtyujit également :

« S'il appréhende la Réalité ne fût-ce qu'en un clin d'œil, il est libéré au moment même. Pour lui en vérité point de renaissance. » (VIII, 8).

Et le Kulasāra aussi :

« Ah ! combien éminente est cette Réalité simplement reconnue, ô Belle ! Car à peine reçue à l'intérieur de l'oreille, à l'instant même on est délivré ! »

1. Du troupeau, le souverain.
2. *Guruvara*, maître spirituel.

Pourquoi cette cuirasse d'éléments ne prend-elle pas fin à ce moment précis ? A cela l'auteur répond :

43

naisargikaḥ prāṇasaṃbandhaḥ

L'union au souffle de vie est naturelle

L'union au souffle vital est naturelle, spontanée, provenant de la nature des choses et due à la liberté (divine). En vérité la Bienheureuse Conscience qui désire manifester la variété infinie de l'univers, se contractant, assume à l'origine les rôles de sujets percevants sous forme d'énergie animatrice *(prāṇanāśakti)* qui révèle la manifestation de l'univers sous un aspect limité, puis elle révèle le monde en tant qu'objets perçus. Ainsi l'union au souffle étant originairement manifestée par la liberté divine est naturelle.

Dans la Vājasaneyā (on trouve) :

« C'est elle, l'énergie, suprême, subtile, omnipénétrante, très pure, bénéfique, la mère de la roue des énergies, la félicité suprême identique à l'immortelle ambroisie.

« La grande Déesse effroyable, Caṇḍā[1], qui effectue émanation et résorption entraîne de force le temps porteur des trois, triple et résidant en trois[2]. »

Ces stances font allusion à l'activité destructrice de la Bienheureuse Conscience qui porte successivement les trois voies du souffle *(iḍā, piṅgalā et suṣumnā)* ; elle est triple : lune, soleil et feu[2] et manifeste le temps externe sous le triple aspect de passé, présent et avenir.

Le Svacchanda déclare de même :

« Le *prāṇa* chez le vivant fait de souffle a pour fonction inspiration et expiration. Se trouvant dans la poitrine de ceux qui respirent, c'est lui qui toujours les remplit de vie. » (VII, 25).

Et encore au sujet du souffle :

« Mais la lettre *H* est, dit-on, le souffle fonctionnant spontanément et ayant la forme d'un soc de charrue[3]. » IV, 255.

Parce qu'il est fait de Vie sous forme du Seigneur illustre et autonome, et parce qu'il vide et remplit, on lui attribue émanation

1. Ou Durgā la cruelle qui dévore le monde des phénomènes.

2. C'est-à-dire l'objet, la connaissance et le sujet connaissant.

3. *Halākṛti*. En caractère *śāradā* la lettre *H* avec ses deux courbes ressemble à un soc de charrue; elle dessine également le mouvement du souffle dans la poitrine de l'homme.

et résorption. Il est donc juste de soutenir que l'union au souffle est naturelle.

Dans son Tattvārthacintāmaṇi, Bhaṭṭakallaṭa fait du souffle la cause efficiente (universelle) :

« La Conscience d'abord se transforme en Vie. »

Tant que dure l'union naturelle au souffle, le yogin qui a accédé au Quatrième état et qui demeure constamment conscient de l'énergie intime est en vérité un être extraordinaire ; (l'auteur) déclare donc :

44

nāsikāntarmadhyasaṃyamāt kim atra samvyāpasavyasauṣumneṣu

Ayant maîtrisé (la conscience) résidant au centre intime de l'énergie nasale, qu'importe le (parcours) du souffle dans les canaux de gauche, de droite et du milieu

Les principaux canaux de la roue des énergies sont ceux de droite, de gauche et du milieu, la *suṣumnā*. Le souffle nasal est l'énergie du souffle qui circule courbée (la lovée ou *kuṇḍalinī*), *nāsikā* étant dérivé de *nasate* ' qui avance de façon sinueuse ' *(kuṭila)*; *antar*, intérieur, c'est la conscience intime, et *madhya* est le centre de cette conscience, la réalité primordiale, la plus intérieure de toutes les réalités.

Le Kālikākrama déclare :

« ... Ce Dieu qui transcende les dieux et dont l'essence forme la Conscience éminente a pour suprême énergie une prise de conscience de soi *(vimarśa)* omnisciente et pleine de Connaissance. »

Que reste-t-il à dire ici lorsque par l'excellence de sa vision intérieure et, par son emprise[1] sur la conscience de soi, ce suprême *samādhi* resplendissant, soustrait à toute dispersion[2], subsiste au cours des divers états.

Le Vijñānabhairava dit de même :

« La perception du sujet et de l'objet est la même chez tous les êtres nantis d'un corps. Mais ce qui caractérise les yogin, c'est leur attention ininterrompue à l'union (du sujet et de l'objet). » (106).

(L'auteur) achève le livre en montrant de quels fruits d'union jouit un tel yogin :

1. *Saṃyama* concentration, maîtrise et zèle.

2. *Nirvyutthāna*, car avec ce *samādhi* il n'y a plus de différence entre extase et activité profane.

45

bhūyaḥ syāt pratimīlana

De nouveau il y a réouverture des yeux

De nouveau les yeux s'ouvrent encore et encore à l'univers dès que les tendances à la différenciation ont entièrement disparu, le yogin profondément absorbé dans la suprême union jouit de *pratimīlana*, l'univers surgissant de la Conscience absolue. (Qu'il ouvre ou ferme les yeux, il ne perçoit qu'une seule et même conscience), qu'il se tourne vers la conscience, les yeux fermés à l'univers *(nimīlana)* ou qu'à nouveau, encore et encore, il ouvre les yeux *(unmīlana)*, et l'univers lui apparaîtra comme identique à sa propre Conscience.

C'est ce que déclare le Svacchanda :

« Que tout adonné à l'énergie apaisée par-delà la pensée[1], ô Déesse, il y fixe le Soi ; et ainsi fixé, le Soi s'identifie à elle. » (IV, 332).

Et encore :

« Un feu très clair et bien enflammé ne pénètre plus à nouveau dans un morceau de bois qu'il vient de consumer[2]. De même en est-il du Soi affranchi des cheminements (de la servitude) : libéré des énergies fragmentatrices propres aux actes impurs ainsi qu'aux limites, il est exempt de toute langueur ; il n'est plus asservi même s'il continue à résider (en ce monde). Il y demeure parfaitement pur. » (X, 371-372).

Par l'expression ' à nouveau ' ou ' encore ' *(bhūyas)* l'auteur n'entend pas dire que le yogin acquiert de façon nouvelle la divinité, mais que celle-ci est sa nature même. C'est en raison de l'influence néfaste de sa propre pensée dualisante issue de l'énergie d'illusion qu'il ne peut reconnaître sa nature véritable bien qu'elle resplendisse spontanément. Elle se révèle grâce à l'enseignement graduel des voies de la délivrance que ce traité a décrites.

Prospérité à tous !

1. *Unmanā*, énergie indifférenciée qui se confond avec *paramaśiva* ; en elle toute cogitation a pris fin.

2. Ce bois une fois consumé ne reprend plus sa forme initiale.

Stances finales de Kṣemarāja

1. Cette glose des Śivasūtra embellie par son harmonie avec les Livres sacrés et par son accord avec les Spandakārikā est écrite afin de révéler le sens mystique du Śivaïsme.

2. Que les êtres vertueux[1] aspirant à briser les liens du devenir savourent pleinement cette glose aux aphorismes de Śiva, intitulée ‘ prise de conscience ’ (de leur contenu). Elle abonde en une précieuse ambroisie qui s'écoule toujours fraîche de l'enseignement de la mystique[2] śivaïte.

3. Elle excite l'intérêt de ceux qui n'en ont guère[3] ; elle fait évoluer largement l'intuition vers les niveaux élevés. Elle est pareille au flot de divin nectar, aussi suffit-il de la savourer pour que soient écartées les craintes de la naissance, de la vieillesse et de la mort.

4. L'homme ordinaire qu'enveloppent et recouvrent complètement le corps, le souffle, le plaisir et les autres impressions, (ces) domaines du sujet limité, ne perçoit pas sa propre conscience, la très magnanime souveraineté. Mais celui qui par un tel enseignement perçoit de tous côtés l'univers comme une bulle d'écume au milieu de l'océan ambrosiaque de la Conscience[4] est déclaré l'unique Śiva lui-même.

5. Traversez rapidement l'océan de la transmigration ; avancez sans dévier d'un pas et demeurez inébranlable dans le royaume suprême qui éternellement déborde de joie et de clarté.

Prenez pleine conscience de ces Śivasūtra énoncés par Śiva et resplendissants de mystique ; ils brillent puissamment, étayés de moyens appropriés : c'est à bonds rapides qu'ils font intérieurement progresser.

Telle est la description de la voie individuelle, troisième chapitre de la Śivasūtravimarśinī, œuvre du vénérable Kṣemarāja qui se consacre au service de son maître vénéré Mahāmāheśvara Abhinavagupta.

Cette Śivasūtravimarśinī est terminée. Kṣemarāja l'a écrite en vue du bonheur et de la prospérité de ceux qui se consacrent à « prendre conscience de soi »[5] et pour qu'ils s'éveillent à leur identité à Śiva.

Prospérité à tous !

1. *Sukṛtin*, bien intentionnés, cultivés, savants.
2. *Rahasya*, mystère, ésotérisme, secret.
3. Textuellement : elle excite l'appétit chez les dégoûtés ou éveille un désir ardent chez l'indifférent.
4. Allusion au *sudhāsindhu*, océan de nectar qui parmi les 60 océans de la mythologie indienne est le plus intérieur : frais, procurant l'immortalité, il symbolise la Conscience infinie. Son nectar enivrant, boisson des dieux védiques, dispense l'immortalité et met fin aux limites de l'existence.
5. Les *vimarśin*.

ANALYSE DES ŚIVASŪTRA ET DE LEUR COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

1

Selon une première interprétation, la Conscience qui a pour essence la liberté est le Soi, et seul Paramaśiva a la liberté absolue de connaître et de réaliser tout ce qu'il veut.

Évoquant ce *sūtra* dans son Tantrāloka (I, 28) Abhinavagupta identifie la Conscience à la liberté au-delà de toute distinction, et Jayaratha précise : la Conscience qui a pour nature propre la souveraineté n'est que liberté ; les différenciations comme l'éternité, l'omniprésence, même si elles l'accompagnent, ne la concernent nullement.

La Conscience universelle est la Réalité ultime, exempte de toute limite ou contingence *(upādhi)* comme le corps, la pensée ou quelque contenu objectif ; elle ne dépend de rien. Brillant de son propre éclat, elle est puissance et fécondité infinies. Renfermant tout en elle-même, seule elle existe vraiment car n'a d'existence propre que ce qui se manifeste indépendamment de tout autre chose. Grâce à la Conscience brillent les choses soi-disant existantes — comme pot, corps, souffle, états psychiques qui, dénués de conscience et d'existence-en-soi, ne seraient rien sans elle. En effet, tout ce qui est privé de conscience n'a pas d'être séparé ou indépendant. Les êtres inconscients, inexistants par eux-mêmes, doivent leur être à la lumière consciente *(prakāśa)*, seule indépendante et qui se manifeste tantôt comme soi, tantôt comme non-soi.

Dans la mesure où ces choses sont inconscientes, inexistantes, surgit le limité, le multiple ; mais la multiplicité est irréelle en tant que telle, car la variété que saisissent les êtres conscients est opérée par eux-mêmes lorsqu'ils distinguent de façon dualisante corps, objets connus et autres contingences — vision superficielle et arbitraire du non-soi, dont le yogin doit se libérer. C'est uniquement parce que la variété des choses se manifeste sur le fond de

conscience propre au sujet que celui-ci perçoit la multiplicité ; et, en contrepoint, la multiplicité n'a d'autre réalité que la seule Conscience.

Abhinavagupta explique dans son commentaire à la Pratyabhijñākārikā d'Utpaladeva[1] qu'on ne peut attribuer de diversité à la Conscience en raison de la diversité des choses puisque les choses sont essentiellement identiques à la Conscience, sinon leur diversité produirait une diversité à l'intérieur de la Conscience alors que leur diversité, nous l'avons vu, procède uniquement de la Conscience.

Parallèlement on montre qu'on ne peut attribuer au Soi une différenciation de nature. Ce fond de conscience propre au sujet, que nous avons envisagé plus haut, n'étant autre que la Conscience, tous les sujets n'en font qu'un et ce Sujet se caractérise par la vie et la conscience. Soutenir la thèse de ' soi ' différenciés signifierait que le Soi se transforme, passe de la conscience à l'inconscience ; il cesserait alors d'exister sous sa forme propre, ce qui est exclu puisque sa forme est conscience, la seule réalité possible. Toute réalité autre que la conscience ne peut jamais devenir consciente, c'est-à-dire éprouver un caractère étranger à sa nature.

Enfin les limites spatiales et temporelles ne peuvent introduire une différenciation à l'intérieur de l'universelle Conscience car elles ne sont, elles aussi, que la manifestation de la lumière consciente à laquelle elles sont identiques.

Ainsi la Réalité ultime de toute chose se révèle comme Conscience. Et ceci dans une perspective ontologique profonde que le Śivaïsme kaśmīrien a bien mise en évidence et qui se résume d'un mot : tout ce qui est manifesté n'est que l'expression de la souveraine liberté de la Conscience *(svātantrya)*.

Cette liberté selon la définition qu'en donne Abhinavagupta suscite par sa puissance unifiante *(anusaṃdhāna)* la diversité à même l'unité et l'unité à même la diversité[2].

Deuxième interprétation : le Soi est la Conscience.

Le Soi n'est que lumière *(prakāśa)*, l'unité ultime des états subjectifs caractérisés par la liberté. Si à tort on l'identifie au corps, au souffle et à d'autres contingences, ces idées erronées elles-mêmes participent à la conscience, vibrent en elle ; l'artifice, le falsifié ayant pour support le Je sans artifice et spontané.

Une réfutation des systèmes indiens en découle :

Les matérialistes Laukika supposent à tort que le corps ayant pour attribut la conscience est identique au Soi. Certains partisans

1. Vol. I, p. 42-43.
2. I.P.v. I, p. 31.

du Vedānta identifient le Soi à l'énergie du souffle[1]. Les Bouddhistes Yogācāra font du Soi la connaissance *(vijñāna)*. Les Mādhyamika confondent Soi et vacuité. De même certains philosophes ont foi en un absolu vide *(śūnyabrahman)*, inerte, sans qualification. En réalité le Soi n'est ni le corps, ni le souffle vital ni la conscience empirique ni le vide de l'extase, mais uniquement pure Conscience.

Le Soi, sujet connaissant, ne peut jamais être objet de connaissance ; il n'est pas une chose parmi les choses, lui, l'ultime unité que toute connaissance présuppose. Les contingences qui ne font que déguiser le Soi sont dues à l'illusion, habitude invétérée de concevoir la relation du sujet et de l'objet comme analogue à toutes les relations des objets entre eux, en sorte que le sujet est perçu comme une chose et la connaissance comme un attribut.

Troisième interprétation : la Conscience est le Soi, nature propre de l'univers et donc essence universelle.

Dès lors la lumineuse Conscience qui éclaire toute chose est toujours et partout manifeste. Aucun critère de connaissance ne peut la révéler.

On ne peut prouver ni réfuter l'existence de la Conscience — Soi universel ou Seigneur brillant de son propre éclat — ni quant au sujet ni quant à l'objet : En effet, qui prouve et qui rejette ? Est-ce le corps, le moi, et en ce cas est-il conscient ou ne l'est-il pas ? S'il n'est pas conscient comment rendra-t-il autre chose conscient ? Et s'il est conscient par lui-même il brillera spontanément. Et quant à l'objet, quel Seigneur prouve-t-on ou réfute-t-on ? Si l'objet n'est pas lumineux par lui-même, rien ne le fera briller ; et s'il est lumineux par soi, il n'est que pure lumière. Ainsi, bien loin de démontrer l'existence de la Conscience, ces moyens de connaissance dépendent de la Conscience, sans elle ils n'existeraient pas. Dès qu'on met en doute cette conscience on assume tacitement sa validité selon l'exemple donné par le Trikahṛdaya.

Toute connaissance brille sur le fond de la Conscience de Soi tirant d'elle-même son propre éclat ; si le Soi ne brillait pas, le monde ne serait qu'une masse de ténèbres — et pas même cela[2].

Les choses — simples limites contingentes — reposent dans le véritable Sujet qui est essentiellement pure luminosité et ne se

1. Cf. I.P.v. I, p. 251.

2. Cf. le commentaire d'Abhinavagupta, I.P.v. I, 5.1, vol. I, p. 46. On trouve aussi dans *l'Évangile selon saint Thomas*, 29 : « Ses disciples lui dirent : instruis-nous sur le lieu où tu es, car il nous est nécessaire de questionner à ce sujet. Il leur dit : Que celui qui a des oreilles entende : si une lumière existe au-dedans d'une créature lumineuse, alors elle illumine l'univers entier, mais si elle n'illumine point, (c'est qu'elle) est une ténèbre. »

manifestent qu'en vertu de leur identité à ce Sujet. C'est l'énergie cognitive du Seigneur qui fait apparaître ces choses encore identiques au Sujet universel comme distinctes du sujet limité.

2

Si seule existe la Conscience que rien ne peut voiler, comment sera-t-elle différenciée et asservie ?

Les *sūtra* 2-4 définissent les trois impuretés qui forgent la servitude : impureté congénitale ou de finitude, impureté d'illusion et impureté d'action. Le présent *sūtra* décrit la plus fondamentale de ces impuretés, l'*āṇavomala*, qui fait de l'être infini un être fini quand Śiva, par sa libre volonté, obscurcit la plénitude de son essence.

En raison de la liaison entre les voyelles, on peut lire les *sūtra* 1 et 2, *caitanyam ātmājñānam bandhaḥ*, comme *ātmā-ajñānam*, le lien est l'ignorance, ou *ātmā jñānam*, le lien est connaissance (limitée).

Bien que Kṣemarāja mêle habilement dans sa glose ces deux lectures, seule la seconde correspond vraiment à la position fondamentale des partisans du Spanda et du Trika.

Selon la première interprétation, la servitude consiste en ignorance. Śiva, à l'aide de son énergie d'illusion transcendante *(mahāmāyā)*, traçant des limites en lui-même, revêt l'aspect de multiples sujets connaissants.

Selon la seconde interprétation, la servitude n'est pas tant une ignorance qu'une connaissance limitée, contractée, due à l'impureté de finitude. Elle se situe non pas en Śiva même mais au niveau de l'individu *(aṇu)* qui a perdu l'intuition de son identité à Śiva.

Citant ce deuxième aphorisme, Abhinavagupta dans son Tantrāloka (I, 27) précise que l'ignorance n'est nullement un manque de connaissance comme on le dirait à propos d'un objet insensible ; c'est une connaissance limitée qui n'est pas coextensive à la Réalité à connaître, Śiva ou le Soi universel.

Par la faute de cette connaissance limitée qui lui cache sa véritable nature, l'individu se croit limité, imparfait, dénué de plénitude ; il s'identifie au flot de ses expériences en prenant sans répit le moi et ce qui n'est pas le Soi pour le Soi ; et inversement il prend le Soi pour le moi, pour le corps et pour les autres attributs.

La première de ces erreurs correspond à la deuxième interprétation du *sūtra* tandis que la seconde répond à une troisième interprétation selon laquelle ‘ la connaissance est le lien ’.

La fin de la glose de Kṣemarāja ainsi que la citation de la Pratyabhijñākārikā restent obscures tant que l'on n'a pas compris

comment se manifeste l'impureté de finitude : Pour révéler l'univers Śiva fissure la Réalité ultime — bloc indivis de Conscience et de libre puissance *(svātantryaśakti)* — en cachant partiellement ou son omniscience ou sa liberté, manifestant ainsi toute la gamme des êtres conscients et inconscients selon que la limitation porte sur l'omniscience ou sur la toute-puissance : que la connaissance demeure, tandis que la libre activité s'obscurcit et l'on aura les *vijñānākala* qui ont perdu la connaissance plénière du Je ; que l'activité reste intacte mais que la connaissance se voile, et les *vidyeśvara* considèrent l'univers comme leur étant distinct.

Néanmoins ces sujets soumis à la seule impureté de finitude possèdent en commun l'éternité, l'omniprésence; ils transcendent les esclaves *(paśu)* victimes des trois impuretés et privés simultanément de connaissance et d'autonomie véritables[1].

3

La glose au *sūtra* précédent a montré comment l'énergie de volonté se transforme en impureté atomique qui réduit la conscience illimitée à un fragment *(aṇu)*, et cet individu oublie sa gloire native et son identité à Śiva. Le présent *sūtra* mentionne les deux autres impuretés asservissantes. L'impureté issue de l'illusion *(māyīyamala)* est qualifiée de *yoni*, matrice, car tout ce que l'on connaît sous le biais de la dualité sujet-objet provient d'elle. C'est elle l'énergie de connaissance *(jñānaśakti)* qui se limite et appréhende toute chose comme différenciée, l'omniscience se rétractant alors en une connaissance bornée propre aux organes de perception, à l'intelligence, à la pensée, au je factice.

Comme l'impureté atomique elle constitue une limitation d'ordre cosmique et l'homme qui les subit toutes deux ne les a plus sous son contrôle.

Au contraire, individuelle est l'impureté d'action dite ici « structure de l'énergie fragmentatrice ». Elle apparaît dans cet univers différencié dès que, à son tour, l'énergie d'activité *(kriyāśakti)* perd sa toute-puissance et se réduit à une activité que restreignent les organes d'action ; elle consiste en actes méritoires et déméritoires dont les imprégnations causent la transmigration de l'être asservi au devenir.

Ainsi les énergies divines, l'omnipotence, l'omniscience, la plénitude, l'éternité, l'omniprésence, quand elles se limitent, se convertissent respectivement en activité fragmentatrice *(kalā)*, en science déterminée *(vidyā)*, en inclination ou désir restreint *(rāga)*, en temps *(kāla)* et en nécessité causale *(niyati)*.

1. Cf. I.P.v. II, p. 220-224 = IV, II, 4-7.

4

La connaissance qu'incitent attraction et aversion propres au désir forme un redoutable obstacle du fait qu'elle est liée au langage. Elle a pour fondement dynamique la Mère des phonèmes *(mātṛkā)*, l'instigatrice des trois impuretés ainsi que des activités fragmentatrices dont naissent les phonèmes auxquels la pensée est inextricablement associée.

Considérée en son éternelle essence, la *mātṛkā* n'est autre que l'énergie consciente *(vimarśaśakti)*, source de l'efficience des *mantra*. C'est à elle que réfère le *sūtra* lorsqu'il mentionne ' la compréhension de la roue de la *mātṛkā* '. Mais pour ceux qui ignorent sa nature véritable, la Mère des phonèmes devient le lien qui par l'entremise des phonèmes les prive de la jouissance de leur essence native[1].

La *mātṛkā* se trouve au centre de la roue des énergies embrassant l'univers entier. Elle contient les *mātṛkā* (les 50 lettres de l'alphabet sanskrit) qui, prises en leur totalité, constituent l'énergie phonématique[2]. Diversifiées, elles sont situées à la périphérie de cette roue et sont alors identiques aux activités fragmentatrices, artisanes du devenir. La roue contient encore les trois énergies du Seigneur quand la suprême *mātṛkā*, en tant qu'*ambikā*, la Mère du monde, se révèle sous le triple aspect de *jyeṣṭhā*, de *raudrī* et de *vāmā*, énergies qui s'étagent du centre à la périphérie.

Jyeṣṭhā, l'excellente, correspond à l'énergie de volonté qui se montre en son essence. Bénéfique pour tous — qu'ils soient vigilants ou ne le soient pas — c'est elle qui conduit vers un maître accompli l'homme ardent que favorise une grâce intense dont traite le *sūtra* suivant.

Raudrī, en rapport avec l'énergie de connaissance, peut constituer un obstacle sur la voie libératrice pour qui tend vers Śiva, mais sans jamais le faire déchoir[3].

Associée à l'énergie en son activité, *vāmā* se présente comme l'aspect maléfique de la *mātṛkā* lorsqu'elle se dirige vers l'extérieur, se voile et manifeste le multiple. Aux êtres distraits inaptes au *samādhi*, elle cache la Réalité au même titre que l'énergie obscurcissante ; mais si elle ' vomit ' *(vam-)* pour eux l'univers objectif

1. Le Ṛg Veda dit à juste titre : « C'est à tort qu'ils ont reçu la Parole ; ils tissent une trame de haillons, incapables de créer. » (X, 71). Traduction L. Renou.

2. Les *mātṛkā* se détachant sur le fond de la Conscience ne sont plus asservissantes. A ce sujet cf. mon ouvrage *Hymnes aux Kālī, la Roue des énergies divines*, p. 62 sqq.

3. Quant à *raudrī*, énergie qui coagule et fait fondre, *id.*, p. 172-175.

et différencié, pour un yogin plein de vigilance, elle déverse l'univers hors du *samādhi*[1].

Abhinavagupta rapproche ces trois énergies de l'activité du souffle : *vāmā* a pour fonction l'activité vitale chez l'être qui transmigre. *Raudrī* préside à cette fonction chez ceux qui aspirent à comprendre ce qu'est la Réalité, et *jyeṣṭhā*, chez les êtres parfaitement éveillés (les *suprabuddha)* (T.A. VI, 56).

Ainsi l'acte vibrant, cette énergie de Vie indifférenciée *(prāṇanāśakti)* toute dans sa fulgurance, sous l'influence du langage associé à l'activité mentale, devient une connaissance tournée vers l'objectivité : sujet et objet s'affirment à distance, et l'acte jaillissant, pleinement conscient de soi, n'est plus qu'activité discursive, élaboratrice et artificielle *(kalpanā* et *kṛtrima)*.

L'homme perd contact avec le Soi intérieur, avec le Seigneur et avec l'univers perçu en sa totalité. Sous l'emprise de notions engluées dans les mots, il n'a plus l'intuition de l'unique Réalité et méconnaît sa libre énergie.

Mais comment les puissances redoutables de l'illusion enchaînent-elles l'ignorant ? On ne peut le comprendre sans avoir mesuré la puissance prodigieuse que revêt la Parole dans la tradition indienne. Par le langage, en effet, l'homme non seulement transmet sa pensée mais il agit sur les êtres, provoque en eux toutes sortes d'émotions. Sans parole, point de connaissance, car les mots confèrent à la connaissance son caractère déterminé[2], en font un *vikalpa*, une notion à double pôle apte à égarer celui que dupe le langage. Qu'il entende un son, et la *mātṛkā* se met en branle, ses énergies effroyables *(ghoraśakti)* produisent en lui une prise de conscience déterminée, le son prend un sens, la connaissance s'imprègne d'affectivité : désir, espérance, crainte...

Si la connaissance est un voile qui s'interpose entre le Je et la réalité, c'est parce que connaître de façon discursive consiste uniquement à délimiter, à « découper de tous côtés la chose à connaître », à la séparer du reste avec lequel on pourrait la confondre.

1. Cf. ici, p. 40 et p. 155. Premier moment de la *kramamudrā*, exercice mystique qui, en vue d'égaliser extériorité et intériorité, réintègre en un second moment l'univers dans le *samādhi* jusqu'à une parfaite fusion.

2. Bhartṛhari l'affirmait déjà : « En ce monde, point de notion *(pratyaya)* qui ne soit accompagnée d'un mot. Toutes les connaissances au moment où nous les éprouvons sont pour ainsi dire pénétrées de parole. Si l'identité éternelle de pensée et de parole devait prendre fin, la Lumière consciente ne brillerait plus car c'est elle qui fournit à la connaissance sa prise de conscience définie *(pratyavamarśinī)*. » Stance citée par Abhinavagupta, I.P.v. I, V, 14. Cf. I.III, 7.

La détermination relevant de la certitude intellectuelle *(viniścaya)* implique doute à l'origine et donc dualité. La chose n'est connue que par opposition à ce qu'elle n'est pas. A la vision d'un pot, on surimpose d'abord la possibilité que ce ne soit pas un pot, puis on repousse ce doute et l'on reconnaît avec assurance que c'est un pot et rien d'autre. Mais cette certitude intellectuelle n'est nullement l'évidence accompagnant la sensation immédiate qui la précède.

Dès que l'on connaît en nommant, on détermine donc la chose en fonction de ce qu'elle n'est pas. C'est là l'œuvre de l'*apohanaśakti*, l'énergie qui différencie en niant[1], source de tout *vikalpa*.

Par contre *Vāk*, le Verbe ou parole intérieure identique à la Conscience, échappe entièrement à cette énergie ; elle est libre de *vikalpa* comme de surimposition. En effet que pourrait-on surimposer à la Lumière consciente ? Dès lors l'énergie différenciatrice ne peut opérer à son égard. L'évidence du Je, saisi directement par présence à soi, n'a rien de commun avec la connaissance due à la pensée différenciatrice qui oppose moi et non-moi, et fait du Je indifférencié *(aham)* un je factice séparé des autres ' moi ' ainsi que des objets (l'*ahaṃkāra*).

Puisque désignant et désigné sont toujours liés à la connaissance, on doit supprimer cette union fallacieuse si l'on veut se libérer en recouvrant la vibration originelle. Afin de les imprégner de conscience on peut se concentrer sur le Sujet conscient sans la moindre relation avec connaissance, objet connu et expression verbale ; on peut aussi se recueillir sur le son uniquement, sans connaissance notionnelle ni objet signifié, ou encore sur une connaissance tout juste naissante avant qu'elle ne s'adjoigne une désignation et ne tende vers un objet ; on peut enfin se fixer sur la chose elle-même, sans notion ni désignation[2].

Dès que l'on a reconnu la *mātṛkā* comme l'énergie suprême — ce fond de conscience sur lequel se détachent les phonèmes —, le son dissocié du sens devient alors un *mantra*, parole vibrante qui sert à se libérer de l'esclavage de la parole ; la connaissance discursive *(vikalpa)*, séparée de la désignation, retrouve son universalité et son indifférenciation *(nirvikalpa)* et devient intuition mystique ou Éveil. Ceci pour la voie de l'énergie. Et dans la voie supérieure, le Je, plein d'un désir ardent que la Conscience fait vibrer, retourne à la source indifférenciée sous forme de Je absolu *(pūrṇāhantā)*

1. *Apohanaśakti* ; reprise de l'importante théorie de l'*apoha* (de *ūh-*, écarter, nier) des logiciens bouddhistes (I.P.v. I, VI, 2-3). Cf. *Instant et cause*, p. 285-287.

2. Pour le mystique, le Je, pour le gnostique, la Connaissance, pour le poète, le son en sa pure résonance *(dhvani)*, libéré de sa relation utilitaire *(artha)*, et pour tout artiste, la chose intense et toute vibrante, encore frémissante d'une vie intérieure.

tandis que les choses *(bhāva)*, en s'intériorisant, ne sont plus que nature propre spontanée *(svabhāva)*[1].

Précisons en outre que pour un libéré vivant, Soi, connaissances, paroles et choses s'unissent à nouveau mais d'une ineffable manière comme le suggère le *sūtra* III, 27 : « Sa conversation est *japa* », c'est-à-dire parole sacrée, *mantra*.

Comment briser ce flot de connaissances discursives et d'états psychiques qui ne s'interrompt jamais ne fût-ce qu'un instant, nous cachant ainsi le fond immuable de la Réalité ? En fait c'est à chaque instant que s'offre à nous la possibilité de traverser ce flot, car, toujours renaissant, l'instant nous extrait de l'engrenage des notions statiques et du monde objectif, nous replaçant à l'origine de nous-mêmes et de l'univers, dans le Je suprême. Il existe donc un repos au niveau de l'instant, et le seul problème que le mystique ait à résoudre est de s'installer en cet instant, celui de l'ébranlement de l'acte intérieur, vibration primordiale et indifférenciée *(nirvikalpa)*.

5

Alors se pose la question : de quelle manière peut-on s'en tenir à l'instant ou demeurer dans l'initiative de l'acte ? Le cinquième aphorisme nous l'apprend en deux mots qui contiennent intégralement la voie divine : ' l'élan est bhairava ', un élan tel qu'il permet de franchir d'un seul bond le flux du devenir ; il est à la fois initiative et parachèvement car ce qui est atteint est Bhairava même, la divinisation en cette vie.

Udyama apparaît donc comme le ressort de la Vie mystique faisant parvenir d'emblée à la plénitude. Il mène à la découverte simultanée de la Réalité intérieure *(antarmukha)* — le Soi *(ātman)* — et à la découverte du Soi universel, Bhairava, ainsi qu'à leur fusion immédiate et définitive. En lui élan mystique et ébranlement divin sont indiscernables.

De *yam-* tendre à, commencer, et *ud-* impliquant élévation, verticalité, *udyama* désigne l'acte de s'élancer, l'entreprise, l'ardeur. Il comporte un certain désir par contraste avec *udyantṛtā*, ferveur spontanée en laquelle il culmine. Celle-ci, jaillissant comme une flamme, révèle la nature innée, l'éternel Sujet conscient.

1. En termes sanskrits on aura le tableau suivant :

	pramātṛ	*pramāṇa*		*prameya*
	ahambhāva	*jñāna*	*śabda*	*bhāva*
devenu ...	*grāhaka* / *ahaṃkāra*	*grahaṇa* / *vikalpa*		*grāhya*
redevient ...	*pūrṇāhantā*	*bodha*	*mantra*	*svabhāva*

Kṣemarāja définit avec précision ce qu'est ce prodigieux élan du cœur : Essor soudain de la Conscience, prise de conscience de Soi ininterrompue dont la glorieuse apparition n'est que l'épanouissement de l'universelle Essence ; cette suprême illumination qui émerge des profondeurs du Soi n'a pas même besoin de rejoindre Bhairava, elle est Bhairava même, notre propre essence reconnue en son universalité.

A l'origine, nous l'avons vu, Bhairava renferme en lui-même, encore indivises, les énergies sous forme de la libre Énergie. En conséquence, au moment du retour, c'est en cet élan identique à Bhairava que fusionnent les énergies qui constituent le Tout quand elles se précipitent vers Bhairava en un flot si abondant qu'il engloutit immédiatement l'ensemble des souillures et jusqu'aux tendances résiduelles des imaginations élaboratrices du devenir asservissant.

Faisant retour à la libre énergie de Vie *(prāṇanāśakti)*, à la source de l'émanation en son indifférenciation primordiale, cet acte de pure intériorité n'est qu'illumination et Cœur suprême[1].

Hors des limites spatiales et temporelles, *udyama* soulève le *bhakta*, adorateur au cœur pur, toujours recueilli et dont l'amour envers l'essence divine est tel que, sans l'ombre d'une hésitation ou d'un effort, il tend, de tout son être, à Bhairava et pénètre intégralement en lui. Son désir est si ardent qu'il exclut toute dialectique de soi et d'autrui, de maître et de disciple.

C'est pourquoi Abhinavagupta interprète de deux manières l'expression *guruṇā pratibodhatas*. En effet ce *bhakta*, qui n'a d'autre préoccupation que cet unique Amour, pénètre en Śiva soit à l'aide d'un réveil dû au *guru*, son maître, soit par un réveil ' de poids ' *(guru)* à savoir une reconnaissance de soi-même par soi-même[2] que fait naître l'identité réalisée de façon immédiate entre la grâce intense, le maître et l'adorateur plein d'une amoureuse scrutinité, tous trois baignant dans un même état d'indifférenciation.

La parfaite compénétration du *bhakta* et de Śiva est le Quatrième état, et ce qui le transcende *(turyātīta)*, la libération durant la vie, l'état de maître, gardien du troupeau *(pati)* ; « c'est la seule chose qui importe vraiment[3]. »

Une telle compénétration divine *(śāmbhavasamāveśa)* qui relève de la voie de Śiva mène à l'ineffable expérience mystique appelée

1. Cf. T.A. VI, 11, IV. 181-186.
2. T.A. I, 171-173 qui glose le Mālinīvijayatantra. Cf. I.P.v. IV, II fin du śl. 12.
3. I.P.v. vol. II, p. 232 et 231.

unmeṣa, révélation universelle de Bhairava que rien ne pourra interrompre puisque, simultanément, l'objectivité s'effondre.

Kṣemarāja s'efforce de jeter quelques lueurs sur cette ultime expérience en la qualifiant de *samāpatti* et de *parāmarśa* : mise au diapason de l'univers qui correspond à un *samādhi* spontané et de longue durée, en l'occurrence sans fin ; mais aussi intense prise de possession par la conscience de l'acte sans limite ni détermination, une prise de conscience globale et souveraine qui caractérise essentiellement la libre énergie. L'acte de conscience faisant retour sur lui-même recouvre sa vraie nature et engloutit par là toute différenciation.

6

Les *sūtra* suivants montrent en quoi consiste cet engloutissement lorsqu'un yogīndra dans l'attitude de la *bhairavamudrā*, ouvrant les yeux, contemple l'univers se déployant en lui-même sous forme de la Roue infinie de ses propres énergies. Puisqu'il s'incline vers l'univers, il descend dans le domaine de l'énergie afin de la purifier, rejoignant ainsi le yogin parvenu au point culminant de la voie de l'énergie. Si l'un comme l'autre s'adonnent à l'attitude *bhairavamudrā* référant à la libre énergie, le premier le fait d'emblée, sans exercice, tandis que le second s'y applique avec vigilance.

La glose du quatrième *sūtra* a expliqué comment les ignorants asservis au langage demeurent fixés sur la jante de la roue des énergies où ils sont broyés, cette roue leur apparaissant comme la chaîne douloureuse d'un éternel devenir *(saṃsāra)* tournant en un mouvement qui ne part de rien, n'aboutit à rien et auquel ils ne peuvent échapper.

Au contraire le yogin parvenu au Centre, moyeu paisible de la Roue, y résorbe aisément toutes ses énergies et perçoit cette Roue comme un ardent et glorieux tourbillon de Conscience, source de vie, de félicité et de puissance.

Du centre de la Roue universelle, il en dirige les énergies à son gré et de toutes les manières souhaitées, selon une séquence d'émanations et de résorptions s'il parcourt la voie de l'énergie, mais sans gradation dans la voie divine, car l'énergie infiniment libre à ce sommet inclut tout et exclut tout simultanément au moment où elle jaillit comme l'éclair. Il ne peut donc y avoir de parcours : au point de départ tout est déjà achevé.

En fait, de par sa liberté, l'énergie échappe au discours, même si elle s'exprime de diverses façons ; elle n'est que le jeu de la *bhairavamudrā* dans laquelle, les yeux grands ouverts à la vie universelle, le regard tourné vers l'extérieur, le yogin perçoit cependant tout intérieurement, intériorité et extériorité y sont

donc simultanées ; l'extériorité se détache comme un jeu d'ombres sur la paroi de la Conscience et, tel le spectateur d'une tragédie dont il est l'auteur, le yogin jouit sans en être dupe de ses propres imaginations.

Sans doute yogin et ignorant voient-ils pareillement toute chose à l'intérieur « de soi » mais le yogin est seul à le savoir et à régner sur ses propres visions. De là sa contemplation intuitive du Soi *(ātmadṛṣṭi)* et sa prise de conscience globale propre au Je absolu *(ahaṃparāmarśa)* dans laquelle se résorbent extériorité et différenciation.

L'absorption en Śiva étant des plus profondes, les activités ne constituent jamais un obstacle pour celui qui, ouvrant les yeux, voit disparaître un univers qui serait extérieur à la conscience ; puis qui, les fermant, voit l'univers apparaître sous la seule forme de pure conscience à une seule saveur.

Doit être tenu secret et transmis seulement de maître à disciple cet enseignement concernant la roue universelle qui révèle que dans chacune des énergies toutes les autres sont incluses[1].

Mais rien n'est plus difficile que d'unir l'élan à la roue des énergies, et de rendre ensuite cette union permanente en dépit du déroulement d'états variés.

Pour exprimer le recueillement intense ici requis le *sūtra* se sert du terme *saṃdhāna*[2], quasi intraduisible tant il est riche en signification : conscience de l'identité à la suprême Conscience, c'est plus qu'une simple concentration, à moins de mettre l'accent, non sur l'effort de se concentrer, mais sur le Centre vers lequel toutes les énergies fluent et convergent grâce à une extrême vigilance.

7-10

Lorsque toute la différenciation se résorbe, l'être illuminé voit avec émerveillement le Quatrième état se répandre spontanément sur les trois autres sans que subsiste la moindre différence entre ce ravissement et les activités ordinaires. La jouissance qu'il éprouve alors est une béatitude universelle qu'il confère sans effort à ceux qui l'entourent, à l'instar de la lune irradiant sa lumière dans les ténèbres.

Dès que ces états différenciés sont remplis de la félicité à saveur unique du Quatrième, cet état qui a envahi les trois autres, et donc la totalité de la Conscience, n'est pas aboli pour autant, mais il n'existe plus sous forme d'état distinct dont on puisse parler.

1. Cf. mon ouvrage : *Les hymnes aux Kālī*, pp. 81-82, 91, 97.
2. Cf. la définition qu'en donne Kṣemarāja dans sa glose au *sūtra* I, 22. Et ici p. 57.

La plénitude de la conscience du *jñānin* est suggérée simplement en sanskrit par l'expression *turyātīta* ' au-delà du Quatrième '. Une seule réalité demeure, le Soi universel immuable et indescriptible puisque indifférencié et c'est là le sens ultime du terme *samādhi*.

Par opposition à la pénétration dans la Réalité au cours de laquelle se révèlent conscience de soi et liberté plénières, les états de veille, de rêve et de sommeil profond relèvent de l'être transmigrant dont le Je (*ahantā* ou subjectivité) se trouve recouvert par l'objectivité *(idantā)*[1].

Ces états comprennent à eux trois tous les états psychiques qu'un homme ordinaire peut éprouver[2] :

— *Jāgrat* concerne l'objectivité au niveau du cognoscible *(prameya)* ; sujet connaissant, connaissance et connu (ce dernier comportant univers, corps, organes) y sont perçus comme extérieurs au sujet. Avec la veille, la perception des objets par les organes est commune à d'autres sujets ; elle est en outre distincte, évidente et stable. Tout ce qui remplit cette condition mérite donc d'être ainsi nommé.

— *Svapna*, rêve, est spécifique au seul rêveur et indépendant du monde externe. Consistant en prise de conscience ou certitude mentale *(āmarśa)*, il est clair mais instable et illusoire ; il apparaît comme ' l'ombre du cognoscible '. Ce terme couvre un vaste champ d'expérience qui s'étend entre l'activité vigilante de la veille et l'inconscience du profond sommeil. Domaine de l'introspection, de la rêverie, des réminiscences, des jeux de l'imagination, des sentiments, de l'ensemble des représentations propres à la seule pensée *(manas)*, on situe *svapna* au niveau de la connaissance en tant que moyen *(pramāṇa)*. Uniquement intérieur, il ne dépend nullement d'une activité dirigée vers le champ objectif en vue d'une fin pratique *(arthakriyākāritva)*.

Notons que même dans la vie ordinaire il arrive qu'il n'y ait aucune différence entre l'état de rêve et celui où le cognoscible se réduit à une construction mentale *(vikalpa)*.

— *Suṣupti*, ' sommeil profond ', est propre au *pramātṛ* car seul y subsiste l'état de sujet en tant que germe des autres états et associé uniquement aux tendances obscures ou résidus des choses. Germe, absence de perception et silence le caractérisent. *Suṣupti*

1. Néanmoins on verra plus loin comment veille, rêve et sommeil profond deviennent pour le yogin des états mystiques quand le Je recouvre l'objectivité et que le Quatrième état se déverse sur les autres.

2. Sur ces diverses modalités de la conscience cf. I.P.v. IV, II. śl. 13-20 et T.A. X, 227-309.

est le parfait repos du Soi dans le vide — s'il n'y a rien de distinct — ou dans le souffle vital *(prāṇa)* — s'il demeure encore une impression de plaisir ou de douleur. Son silence *(tūṣṇīm)* s'étend jusqu'au sujet même. Il désigne donc tout état où l'on perd conscience de la Réalité aussi bien interne qu'externe. Il fait partie de l'illusion *(māyā)*, source d'inconscience.

— *Turya.* Ces trois états doivent être abandonnés au profit du Quatrième ; ils n'ont en effet d'autre but que de conduire à lui. Pour ce faire, chacun d'eux doit pénétrer dans le suivant : le cognoscible dans les instruments de la connaissance, ceux-ci dans le sujet connaissant et ce dernier, en vue de recouvrer la plénitude, s'immerge en *pramiti*, la pure intuition ou Connaissance définitive qui se confond avec le Quatrième état, vie des trois autres. Au terme de cette pénétration les trois états qui subsument toutes les formes d'existence, reposent donc en *pramiti.* Mais dans cette ultime Connaissance en laquelle on se détourne des choses dès qu'elles sont connues, celles-ci ne sont plus silencieuses comme dans le sommeil profond et l'on transcende l'état d'indifférence *(audāsīnya).*

Pure Connaissance, subjectivité sous forme de liberté, indépendante de toute voie d'accès, telle est la lumière consciente, ce Quatrième état qui brille de son propre éclat et subsiste à travers tous les états comme le fil qui les relie entre eux bien que l'on n'en ait pas conscience ; mais quand il s'oriente vers la plénitude en pénétrant dans l'énergie divine, il se manifeste comme la conscience du Je chez le grand yogin qui jamais ne s'assoupit.

— *Turyātīta* ' par-delà le Quatrième ' est le royaume suprême de la Conscience, plénier, ininterrompu, essence merveilleuse, débordante de béatitude. En raison de sa plénitude il ne peut y avoir en lui de différenciation, et toute parole à son sujet se montre superflue.

Si en *turya* et en *turyātīta* l'illumination est parfaite, contrairement à ce dernier, le Quatrième état n'est pas exempt de conditions limitantes tels le corps, le souffle, ni d'une certaine progression aussi longtemps qu'il n'a pas imprégné les trois autres états.

En outre une fine analyse[1] décèle que chacun des quatre états peut contenir chacun des autres en des alliances riches de sens qui caractérisent états ordinaires et états mystiques.

Le jeu de ces rubriques combinées offre un tableau complet de la psychologie et de la mystique du Trika, dont la simplicité n'a d'égale que la subtilité, et ce, grâce à la définition des termes que

1. Cf. T.A., ch. X, śl. 239-264.

nous venons de voir, c'est-à-dire à la corrélation établie entre un état de conscience, d'une part, et son champ ou niveau de réalité, d'autre part. Il faut donc garder cette corrélation présente à l'esprit. Un tableau permettra de la saisir d'un coup d'œil :

	Veille Objet	Rêve connaissance	Sommeil profond sujet	Quatrième *pramiti*
Veille............	objet connu...	connaissance claire	les *saṃskāra du* sujet subsistent	Proximité du 4e
Rêve............	connaissance..	connaissance dispersée	ils s'enfouissent	Adhésion au 4e
Sommeil profond..	sujet.........	connaissance rétractée	ils se résorbent	identité au 4e
Quatrième état....	*pramiti*.......	sujet lucide sans objet	saveur du Je, bonheur	

Horizontalement on voit les quatre niveaux de la réalité qui correspondent aux quatre étapes de la réalisation mystique, et verticalement, une résorption de plus en plus grande de chacun de ces niveaux jusqu'à ce que sa disparition dégage le niveau suivant.

État de veille et objectivité *(prameya)*

Sur fond de veille référant au cognoscible se déroulent les quatre états, eux-mêmes en corrélation avec leurs domaines respectifs, de sorte qu'une double lecture est possible, la résorption de l'objectivité se doublant du tableau général de la progression mystique analogue à la première lecture horizontale.

Jāgrat-jāgrat, veille dans la veille : quand, à l'état de veille, on s'absorbe dans une chose objective, une tache blanche par exemple, on a, du point de vue du yoga, l'état de non-éveillé dans le domaine du cognoscible *(abuddha* du *prameya)*.

Jāgrat-svapna, rêve dans la veille ; si l'on approfondit l'impression de blanc on a la connaissance de la tache blanche, sorte de rêve qui, pour le yogin, est un état d'éveillé relevant surtout de la connaissance instrumentale *(buddha* du *pramāṇa)*.

Jāgrat-suṣupti, sommeil profond dans la veille. Quittant cette connaissance où subsiste encore la relation sujet-objet, on atteint l'état où prédomine le sujet connaissant : ' *je* perçois (la tache blanche) ', ce que le yogin appelle état de bien éveillé *(prabuddha* propre au *pramātṛ)*.

Jāgrat-turya, le Quatrième état dans la veille ; on parvient au fruit de cette connaissance et à la vigilance du Quatrième état quand on se dit ' c'est du blanc, je l'ai vu ', et qu'on s'en détourne. Pour un yogin l'état de connaissance résultante est propre au parfaitement éveillé *(suprabuddha* du *pramiti)*.

En un raccourci saisissant on découvre ici comment la perception de l'objet au sein de la veille renforcée par la veille[1] relève de l'ignorance propre à la perception dualisante de l'homme ordinaire qui cesse d'être un ignorant en s'éveillant grâce au ' rêve ' : Ce terme s'applique dans ce contexte à la connaissance encore liée à la dualité sujet-objet ; on comprend comment on devient ensuite un sujet éveillé grâce au sommeil profond qui cache l'objet et la connaissance qu'on en a eue ; et on découvre comment enfin, à partir de là, le Quatrième se révèle[2].

L'homme ordinaire nomme la veille ' *jāgrat* '. Le yogin qui s'exerce au *samādhi* nomme ces états en relation avec l'objectivité, ' massifs ' *(piṇḍastha)* du fait que l'ensemble des choses est contenu en une seule — la tache blanche dans l'exemple choisi.

Avec le rêve dans la veille, le yogin se concentre sur la connaissance instrumentale. Avec le Quatrième dans la veille, il la délaisse pour atteindre le Quatrième état ; mais parvenu au Quatrième, il ne dépasse pas l'étape d'inhérence au Soi *(ātmavyāpti)*. Par contre le *jñānin* doué de connaissance plénière parvient à l'inhérence divine *(śivavyāpti)*[3]. Il qualifie la veille d'universellement auspicieuse *(sarvabhadra)*. A mesure que resplendit à ses yeux la Réalité consciente, il voit toutes choses débordant d'une existence glorieuse et universelle. La différence entre veille et sommeil a disparu.

État de rêve et moyen de connaissance *(pramāṇa)*

Sur le fond de rêve *(svapna)* les quatre états entraînent la résorption de la connaissance et dégagent finalement le sujet.

Svapna-jāgrat, la veille dans le rêve, est techniquement appelée ' va-et-vient ' *(galāgala)* car l'inspiration et l'expiration s'y

1. C'est-à-dire dans la veille au sein du monde objectif.

2. En fait l'état de veille est envisagé au cours de tout le déroulement de l'expérience mystique, et l'écart entre les étapes mentionnées est si grand que le mot 'veille' en sanscrit varie selon le niveau auquel le yogin est parvenu, et il en va de même pour les termes s'appliquant aux autres états.

3. A ce sujet cf. ici p. 166. Avec *ātmavyāpti*, on découvre l'intériorité, tout réside dans le Soi ; avec *śivavyāpti*, tout réside en Śiva, la Conscience resplendit dans l'univers entier.

manifestent ; représentations, images, songes, hallucinations apparaissent très clairement.

Svapna-svapna ; avec le rêve dans le rêve, ce qui est intérieurement perçu est moins clair et le sujet sait que ses images sont purement subjectives. On nomme cet état très dispersé *(sukṣipta)* du fait que la pensée ne peut s'y concentrer. Le rêve est donc confus.

Svapna-suṣupti, sommeil profond dans le rêve. Cet état est appelé ' rétracté ' ou consistant *(saṃgata)*. Le rêveur jouit d'un sommeil paisible dont les rêves ne manquent pas de cohérence comme dans l'état très dispersé qui précède.

Svapna-turya, avec le Quatrième état dans le rêve, le rêveur est parfaitement recueilli *(susamāhita)*.

Ainsi à mesure qu'il avance au long de ces étapes propres au rêve, les représentations vont passer de la clarté à la dispersion puis à la rétraction laquelle permettra, avec l'instauration du Quatrième état à l'intérieur du rêve, un état très attentif de pure lucidité et, semble-t-il, de conscience de soi où le rêveur sait qu'il rêve, état qui annonce celui de pur Sujet conscient.

L'homme ordinaire appelle cet état *svapna*, rêve, ou *svāpa*, songe.

Le yogin le désigne par l'expression ' *padastha* ' car pour lui qui ' chemine ' *(pada)* à travers les quatre phases ici décrites[1], gravissant le chemin fait de souffle vital et de conception bien unis, l'univers ' réside ' *(stha)* uniquement dans la conception *(saṃkalpa)* qu'il en a.

Quant au *jñānin* pour lequel le rêve est une connaissance qui, participant à la liberté, se joue du cognoscible sans référence à l'extériorité, il le nomme *vyāpti*, inhérence de son être à toutes les phases du rêve.

Profond sommeil et sujet connaissant *(pramātṛ)*

Le sujet est inactif, indifférent à tout dans le profond sommeil sans rêve *(suṣupti)* mais comme ce sommeil contient l'univers en germe, on peut dire qu'en lui tout réside.

Sur ce fond de sommeil profond ce qu'il faut résorber du sujet, ce sont les tendances ou traces résiduelles *(saṃskāra)* du cognoscible et de la connaissance qui demeurent encore cachées en lui.

1. C'est-à-dire *gatāgata, suvikṣipta, saṃgāta et susamāhita.*

Suṣupti-jāgrat, avec la veille dans le profond sommeil, les tendances sont encore surgissantes *(udita)*, d'où le nom donné à cet état.

Suṣupti-svapna, avec le rêve dans ce sommeil, les traces résiduelles sont plus ' abondantes ' ou accrues d'où le nom de *vipula*, abondant, qu'on lui donne. Dans ces deux derniers états ne subsiste que la conscience d'exister.

Suṣupti-suṣupti, le sommeil profond dans le sommeil profond est dit ' apaisé ' *(śānta)* car les tendances résiduelles ont disparu et on a l'impression d'être soi-même dissout.

Suṣupti-turya, le Quatrième état dans le sommeil profond est qualifié de très apaisé *(suprasanna)*. Le sujet s'oriente vers la saveur du Je et, au réveil, garde conscience du bonheur éprouvé durant ce profond sommeil. Cette paix préfigure *pramiti*, la pure intuition délivrée des contingences.

Nommé *suṣupti* par l'homme ordinaire, ce sommeil est dit ' *rūpastha* ' par le yogin qui se ' tient ferme dans l'essence *(rūpa)* ', celle du Sujet connaissant. En cet état, les choses sont inactives et le sujet indifférent à leur égard.

Le *jñānin* appelle ' grande inhérence ' *(mahāvyāpti)* ce sommeil que ne restreint nullement le cognoscible, ou ' diffusion omnipénétrante ' puisqu'il remplit toutes les choses, aussi innombrables soient-elles.

Les deux termes extrêmes de cette progression sont donc l'objet connu ou monde objectif (au niveau de *jāgrat*) et *mahāvyāpti*. Le Quatrième aura pour mission de combler la distance qui les sépare.

Quatrième état et la connaissance résultante *(pramiti)*

C'est de la grâce du Quatrième état que procèdent sujet, connaissance et connu. En sens inverse la pénétration dans la conscience qui suit une progression allant de la proximité à l'adhésion puis à l'identité, définit les trois phases du Quatrième état : *Turya-jāgrat* ; avec la veille dans le Quatrième, l'absorption et le cognoscible[1] restent à proximité l'un de l'autre. On nomme cet état ' au-delà de la pensée ' *(manonmana)* et donc exempt de construction mentale *(nirvikalpa)*.

1. Désormais *prameya* est une *idantā* sans *vikalpa* et sans expression verbale : l'univers entier jaillit dans l'éclat de sa gloire, et donc sans objectivité, car la masse entière des choses apparaît comme immergée dans l'intériorité ou conscience spontanée du Soi. Cf. I.P.v. II, p. 261 et 268.

Turya-svapna ; avec le rêve dans le Quatrième, le moyen de connaissance *(pramāṇa)* est imprégné *(uparāga)* de cette absorption. Comme il n'est pas en relation avec les organes sensoriels, on le qualifie d'infini *(ananta)* car ni le temps ni l'espace ne le déterminent.

Turya-suṣupti, avec le sommeil profond dans le Quatrième état, le sujet s'identifie à cette absorption dans la Conscience ultime. Puisque tous les objets y résident en tant qu'énergie universelle on le nomme *sarvārtha.*

Il n'y a pas de Quatrième dans le Quatrième, celui-ci n'étant que Sujet connaissant et jamais objet de connaissance.

L'homme ordinaire ignorant *turya* le nomme Quatrième. Le yogin qui tend à la plénitude le désigne par l'expression ' au-delà de l'essence ' *(rūpātīta)*, à savoir celle du sujet et de l'objet propre à un yogin en état de profond sommeil où tout repose en silence.

Le *jñānin* le nomme ' accumulation ' ou ' totalité ' *(pracaya)* car tout l'univers s'y trouve sous forme de pure énergie cosmique.

Turyātīta, ' par-delà le Quatrième état '

Ce suprême royaume de la Conscience qui s'étend au-delà du Quatrième n'est pas atteint par la pratique mystique *(bhāvanā)* ; le yoga ne peut donc y conduire et le yogin qui n'y a pas accès ignore son nom. Seul l'atteint par la puissance de la parfaite contemplation du Tout *(prasaṃkhyāna)* le *jñānin* qui l'appelle ' grande totalité ' *(mahāpracaya)* en raison de son incomparable plénitude, car il contient à la fois les énergies objectives et les énergies subjectives.

Comme il est plénitude indifférenciée, les quatre états résident en lui, mais lui ne réside nullement en eux. Dire qu'il est toujours surgissant *(satatodita)* suggère uniquement son universelle inhérence *(sarvavyāpti)*[1].

Śiva possède également ces quatre modalités de la Conscience : il a pour énergie de Conscience, *turyātīta* ; pour énergie de félicité, le Quatrième ; pour énergie de volonté, le sommeil profond ; pour énergie de connaissance, le rêve et pour énergie d'activité, la veille.

11

A partir du présent *sūtra* le texte traite de *turyātīta*, la Conscience ininterrompue d'un *vīreśa* ' souverain des héros ', à savoir de ses

1. Dans cette inhérence ou interpénétration cosmique, l'univers réside à l'intérieur de l'énergie, et l'énergie dans l'Incomparable, Śiva. Cf. T.A., III, 205.

énergies sensorielles sur lesquelles il règne en maître. L'épanouissement interne dont il s'agit ici peut être comparé à l'épanouissement externe décrit dans les aphorismes III, 38-39.

Les yeux ouverts, le *vīreśa* voit tout en lui-même. Il est souverainement libre, n'étant plus régi par ses organes. En effet, une fois les trois états imprégnés du Quatrième, les tendances à la dualité qui demeuraient latentes en lui s'évanouissent définitivement et, loin d'engendrer la différenciation, ses organes débordant de félicité la résorbent au contraire.

Plus précisément, si le profond sommeil comporte la fusion du sujet et de l'objet ressentie au réveil comme un état de paix, en *turyātīta* cette fusion est vécue en toute conscience, sujet et objet étant simultanément présents, car le *vīreśa* a dévoré et parfaitement assimilé l'univers entier.

Il traverse donc de multiples états sans être jamais effleuré de la moindre impureté. On le qualifie de *manthanabhairava* du fait qu'il ' baratte ' toute chose à l'intérieur de l'unique Conscience et jouit de la richesse qu'est la Réalité bhairavienne, breuvage d'extase qui s'écoule du fusionnement du sujet et de l'objet ainsi barattés.

D'où le chant du Tantra « autonome » (le Svacchanda) sur le thème de son infinie liberté ; libre par essence, libre aussi quant aux moyens — l'union indépendante — et quant à la fin atteinte : le libre Bhairava. Il se promène à son gré dans le Soi, car il ne trouve partout que le Soi ou Bhairava. Il s'absorbe si profondément dans le libre Bhairava qu'il s'identifie à Lui.

Alors la connaissance de la Réalité sera la même dans toutes les modalités de conscience, jamais moindre ni plus grande.

Notons bien qu'il ne suffit pas de s'élever de temps à autre jusqu'au ravissement du Quatrième état, celui-ci doit pénétrer le corps et les organes, autrement dit s'épanouir en *turyātīta*, sinon le yogin demeure le jouet de ses énergies.

12

L'unique signe qui permet de reconnaître ce *vīrendra* comme définitivement établi en Paramaśiva est l'émerveillement qu'il éprouve, ou sentiment indicible de sa souveraineté.

Ce qui aux étapes inférieures lui arrachait un cri de surprise ravie *(camat-kāra)* se dévoile maintenant comme sa propre nature immuable, d'où son émerveillement *(vismaya)*.

En effet *camatkāra* et *vismaya* ne se situent pas au même niveau de la vie mystique : le premier, au stade de pure Science, n'est que la saveur propre au Quatrième état ; le second ressortit à *turyātīta* ;

c'est le *samādhi* dans lequel l'intérieur a pénétré dans l'extérieur et l'extérieur dans l'intérieur, leur harmonie ayant pour expression la *kramamudrāsamalā* ; l'émerveillement possède donc une saveur universelle.

Les choses les plus ordinaires paraissent inouïes au yogin qui les contemple en leur essence. Une simple touche de la Conscience suffit pour qu'un son, une couleur lui semblent divins. Le corps entier, les choses perçues, étant imprégnés de pure conscience, en sont transfigurés. Aussi la jouissance spontanée engendrée de la sorte est-elle à tout instant nouvelle.

La roue des énergies qui suscite ces merveilles dont jamais le yogin ne se lasse a pour centre le cœur et pour périphérie les organes sensoriels en contact avec leur champ objectif. Mais ici Kṣemarāja préfère l'image d'un lotus qui déploie peu à peu ses pétales et dont l'épanouissement coïncide avec une félicité universelle qui se répand sans arrêt.

Les étapes de yoga qui accompagnent ce déploiement, le précèdent ou le suivent, ne sont que les phases de l'identification à la Réalité ultime. Il ne faut pas les confondre avec des impressions lumineuses *(bindu)*, des goûts et des parfums surnaturels ni avec l'apparition de divinités, ni avec certains pouvoirs surnaturels *(siddhi)* qui ne sont nullement des signes de progression, dans la voie de Śiva, mais des phénomènes ressortissant à une voie inférieure.

13

Le treizième aphorisme décrit l'efficience provenant de cet émerveillement, car au stade où est parvenu ce roi des yogin, tous ses désirs se réalisent. La source de son énergie que Kṣemarāja s'emploie à définir est la volonté *(icchāśakti)*, tremplin d'*udyama*, saut imprévu qui, en un surpassement de soi, mène à la conquête de la liberté.

Le terme *icchā* signifie indifféremment désir, volonté, intention nue, mais il faut comprendre ici désir en soi et sans affectivité, aspiration profonde de l'être intégral avant que n'apparaisse la distinction sujet-objet ; volonté, pouvoir à l'état pur, mais sans effort ni intention tendant à un but défini ; ferveur d'un cœur ne tolérant plus l'attente et qui emporte spontanément vers l'absolu.

La volonté d'un yogin qui aspire ainsi à Bhairava ne se différencie pas de celle d'Umā[1] la suprême énergie consciente, à l'état vierge, sans particularité aucune et Bien-aimée de Śiva. Très jeune

1. Cf. mon ouvrage *La Bhakti*, ch. III, p. 35 sqq.

(Kumārī) à l'aube de la vie, Umā se consacrait à l'ascèse et vivait dans le renoncement toute éperdue d'amour divin.

N'étant jamais objet de jouissance, la vierge n'est que pur Sujet qui jouit ; libre énergie, elle se voit elle-même directement comme Sujet suprême s'amusant à émettre et à résorber le monde ; son acte intérieur et indifférencié n'étant qu'un jeu.

Pour elle qui réside à la source, point de flux du devenir. Toujours pleine de ferveur, elle n'aspire qu'à se fondre en Śiva, et sa vigilance consiste en une conscience de Soi ininterrompue.

Selon le Mṛtyujit l'énergie divine, *Umā*, s'engendre elle-même *(svayambhū-)* ; cet acte de conscience en effet est en quelque sorte né de soi-même parce qu'il vibre et se recrée perpétuellement. La Conscience est donc toujours en acte, toujours présente *(satatodita)*. Paradoxalement, d'après un autre Tantra, cette même vierge, Kumārī, se trouve cachée par la magie du *yoga*, en l'occurrence par les noms divins qu'on lui attribue.

Si l'on ne peut la percevoir qu'en soi-même et en tant que l'indicible Sujet, se la représenter sous les formes de déesses, « objets » de vénération, c'est ourdir la trame du sortilège apte à voiler l'intime de la Conscience.

La volonté du yogin ne faisant qu'un avec la libre volonté divine, on comprend l'efficience dont ce yogin dispose. Rien ne lui résiste car il a mis fin *(mārī)* au pouvoir néfaste *(ku)* du flot différencié.

On ne pourra dire de lui qu'il utilise la force de ses organes ; c'est en puisant à la source de sa vibrante volonté, le Je absolu, qu'il réalise tout ce qu'il veut.

14

Le présent aphorisme déclare que l'ardent yogin doué d'une telle volonté possède un corps cosmique. Comment dès lors perçoit-il le monde et sa personne dont il a réalisé la fusion ? Dès que la connaissance s'affranchit de la dualité, il voit l'objet comme soi-même : le Sujet est son propre Objet et l'Objet son propre Sujet ; d'où la double interprétation de ce sūtra :

L'une d'ordre cosmique : tout ce qu'il perçoit, le monde et son corps, forme sa propre personne devenue universelle car il n'est plus borné par une dépendance à l'égard de son corps individuel. C'est ainsi que l'éternel Śiva *(sadāśiva)* appréhende l'univers comme son corps.

Selon une seconde interprétation, d'ordre individuel, il perçoit sa personne, son corps, son souffle, son intelligence sous un angle objectif, à la différence de l'homme ordinaire qui les appréhende de façon subjective en s'identifiant à eux.

En l'absence de la division de sujet et d'objet, le yogin ne peut distinguer ce qui lui revient en propre de ce qui revient à l'univers : le monde entier est le Soi ; et le Soi est le monde entier. Pour lui en effet une seule énergie indifférenciée les remplit tous deux.

Telle est l'expansion de la gloire innée.

15

Au yogin doué de l'énergie de volonté l'univers entier ainsi que son propre corps apparaissent comme pleins de conscience, ce qui n'est pas impossible pour celui dont la conscience illuminée fusionne avec le Cœur, ce lumineux miroir où l'univers se reflète.

Grâce à cette fusion, le yogin a la vision de toute chose comme la Réalité même et comme identique à l'universelle lumière consciente : le monde perceptible aussi bien que ce qui ne relève pas de ce monde, à savoir les états qui à l'instar du sommeil profond, de la mort, du vide, ne comportent plus la distinction de sujet-objet.

Ayant ses assises dans le Soi, sa conscience immergée dans la Conscience universelle, toute différenciation disparue, il entre en harmonie avec les êtres conscients et inconscients et ne découvre partout qu'une seule saveur. Telle est *mahāvyāpti*, puissante inhérence ou grande intégration dans laquelle il jouit d'omniscience et d'omnipotence.

De là les citations choisies par Kṣemarāja : Recueilli dans le vide du Cœur, au centre des deux coupes de lotus emboîtées que sont subjectivité et objectivité, le pur Sujet obtient la gloire, la souveraineté universelle dont il remplit l'univers sous tous ses aspects.

Mais pour résider partout, inutile de prendre comme centre ceci ou cela, il suffit de résider en soi-même puisqu'on est identique au Tout.

16

Une autre voie, celle de l'énergie, permet d'atteindre un état semblable sous forme d'une énergie sans limite en se recueillant sur la suprême Réalité. *Saṃdhā-*, nous l'avons vu, implique ici plus qu'un recueillement statique, il désigne l'acte fulgurant du maître archer : aussitôt encochée, la flèche pénètre le but, la suprême Réalité[1].

Échappant à l'esclavage des bêtes de somme *(paśu)*, le yogin devient le maître du troupeau *(pati)* à l'image du maître de l'univers, *Sadāśiva*, car il a pris conscience de son identité à l'univers

1. Cf. ici p. 16.

puis de l'identité de l'univers à Śiva, et son énergie, perdant ses limites, recouvre sa nature infinie.

Dès lors plus rien n'est impur, Soi, univers et Śiva ne font qu'un. Si le yogin perçoit ici l'univers objectif comme Śiva, sa source, l'aphorisme suivant enseigne que le Soi aussi est Śiva même.

17

Dans la voie de l'énergie on acquiert la connaissance du Soi non plus en un suprême élan qui vous soulève jusqu'en *bhairava*, mais par un discernement vigilant accompagné d'une intense conviction, ce que connote le terme *vitarka* glosé par *vicāra*. *Tarka* y prend le sens de mener une enquête à l'aide d'une raison intuitive *(sattarka)* ; la connaissance qui en résulte échappe à la pensée dualisante, et le Soi y est reconnu comme Śiva doué de ses attributs et souverain de l'univers. La voie de l'énergie confine ici à la voie de Śiva mais ne se confond pas avec elle, car la voie supérieure transcende tout attribut, toute immanence de Śiva.

18

Comme le terme *loka* de la racine *lok-* regarder, percevoir, désigne à la fois le monde perçu et ce qui perçoit, on peut donc interpréter ce *sūtra* d'une double manière.

1. Le monde perçu : la félicité partout répandue qu'éprouve le yogin quand il repose pleinement conscient de Soi en sa pure intériorité, c'est là le bonheur du *samādhi*. Ce *samādhi* apparaît ici comme conscience et félicité indivises, Je suprême doué d'efficience et de souveraineté sur l'univers[1].

D'après le Vijñānabhairava le yogin doit méditer sur la Totalité, à savoir sur la félicité en tant que masse homogène, sans fissure, remplissant simultanément son corps et l'univers, tous deux débordant de la félicité du Soi ; et grâce à celle-ci il s'identifie à la béatitude cosmique. Mais que l'on s'adonne à cette méditation de façon partielle, et l'échec est certain.

Puisque la conscience du commun des mortels se scinde perpétuellement en sujet et en objet, le plaisir personnel ne peut être vraiment celui d'autrui. Le yogin très vigilant ne perçoit plus par contre de différence entre soi et autrui, car lorsque fulgure *cidānanda*, la Conscience béatifique, le sujet pénètre dans l'objet, et l'objet dans le sujet en sorte que la félicité qui résulte de leur fusion est une félicité universelle désignée comme béatitude du

1. Cf. P.H. *sūtra* 20.

samādhi et propre au suprême Sujet qui jouit partout de l'émerveillement ininterrompu de l'Essence divine.

2. S'il s'agit du monde percevant, le bonheur du *samādhi* ressenti par ce yogin toujours conscient de Soi devient félicité pour les « sujets » qui constatent ce bonheur[1] ainsi répandu tout alentour. Mais pour qu'un tel transfert ait lieu, il est indispensable qu'ils aient reconnu ou perçu quelque peu le bonheur du maître et qu'ils aient le désir de l'obtenir : à cette condition ils entreront à leur tour en *samādhi*.

Ainsi le maître qui échappe à toute voie[2] transfère-t-il d'emblée sa félicité à ceux qui le reconnaissent comme tel.

19

Le présent aphorisme traite de la glorieuse efficience qu'obtient un yogin parvenu à la cime de l'énergie : il produit tout ce qu'il veut ici-bas, corps et autres formes surnaturelles. Dès qu'il se recueille avec vigilance sur l'énergie de volonté, énergie vierge à la source des multiples énergies, il s'unit à elle, et sans effort il déploie les pouvoirs souhaités. Cette énergie, en effet, jaillissant spontanément de son cœur, s'accomplit nécessairement sans que le yogin ait à solliciter le Seigneur.

Le Mṛtyujit montre que tout réside dans sa volonté dont le mode d'action est inconcevable ; cause universelle, elle comporte *agni*, feu qui consume intensément, et *soma*, lune qui verse une douce lumière apaisante.

Sans union à l'énergie de volonté, *mantra*, pratique du yoga et initiation resteront inefficaces, réduits à de vaines récitations, à des pratiques aveugles et mécaniques.

20

Le yogin acquiert d'autres pouvoirs lorsqu'il tire à soi la corde de l'arc en encochant la flèche de la vibrante efficience, et se rétracte en lui-même afin d'engendrer ces pouvoirs. Bien que les *siddhi* soient toujours présents[3], il doit diriger son attention vers le pouvoir déterminé qu'il cherche à réaliser. Tel est le sens des strophes du Spandasūtra.

1. Ce qui correspond à la citation du Candrajñāna, *sūtra* 7 ici p. 45.
2. Il réside dans l'*anupāya*. Cf. T.A. II.
3. Puisque l'efficience du *spanda* ne fait jamais défaut. « Grâce à un zèle ardent on peut donc découvrir le trésor qu'est le Soi ». Sn. glose aux śl. 36-37.

Parfaitement uni à l'énergie de volonté, le yogin insuffle la vie à son corps, augmente sa vitalité en rapprochant certains de ses éléments ; il peut aussi en les séparant, se libérer des douleurs qu'ils infligent, n'être plus affecté par la faim, la maladie, les soucis, le découragement. Enfin, faisant fusionner tout ce que séparent le temps et l'espace, il parcourt des mondes invisibles et perçoit des événements passés et futurs, car il se reconnaît comme une Conscience éternelle, illimitée, omniprésente.

21

Les divers pouvoirs que décrivent les *sūtra* 14 à 20 sont limités et quelque peu entachés de dualité puisque relatifs au monde. Ils relèvent donc de la voie de l'énergie et ne sont pas recommandés dans la voie de Śiva. Le seul pouvoir, illimité et universel, requis dans cette dernière, est la maîtrise de la roue des énergies ; il est entièrement dû à l'apparition de la pure Science. Au moment même de l'illumination, la connaissance de Soi se révèle comme universelle et le yogin devient le maître de l'ensemble de ses énergies bien déployées. Il voit le Soi comme identique à Śiva, le Tout.

Ce n'est donc plus en se recueillant sur l'énergie de volonté qu'il acquiert l'omniscience mais en s'identifiant spontanément à la libre énergie dans laquelle confluent toutes ses énergies.

En langage technique, ses pouvoirs procèdent de la libre énergie par-delà toute pensée *(unmanā)* et non de l'énergie appelée égale *(samanā)*. Il baigne dans la Conscience sans origine, état inexprimable auquel se réfère la stance du Spanda. C'est à l'énergie de volonté *(icchāśakti)* en sa vibration initiale *(ādispanda)*, et donc encore indifférenciée, que correspond le moment où, sans vaciller, le yogin appréhende l'univers non plus partiellement mais comme un tout dans le désir même de l'intégrer au Soi. Que dire de son émerveillement à la vue du monde ainsi intériorisé et plein de la béatitude du Soi. Le Spanda compare l'attitude qui prélude à cette haute expérience mystique à celle d'un homme qui cherche à percevoir quelque chose d'indistinct : sa vision relève alors du premier instant de perception qui embrasse tout d'un seul coup d'œil.

Il n'y a d'autre suprême pouvoir *(siddhi)* que la pure Science, Conscience universelle et Śiva même.

22

Si le yogin repose en soi-même sans aucune agitation, il a l'expérience de l'efficience des *mantra* en se ' recueillant ' sur le grand lac du Je absolu.

Nous trouvons dans ce *sūtra* la même explication que dans le précédent mais celui-ci se situe dans la perspective de la voie de l'énergie. Pour éprouver l'efficience des *mantra* il faut renouveler sans cesse l'acte qui vise et atteint simultanément le grand lac de l'énergie consciente, de l'énergie du Verbe, lac immense, profond, transparent, sans voile, moteur de la roue des énergies : immense comme l'océan aux flots multiples à cause des innombrables énergies qui s'y rassemblent ; profond parce que échappant à toute saisie discursive, et donc incompréhensible ; transparent à cause de sa limpidité qui reflète l'univers ; sans voile, parce que sans borne ni limite ; et moteur de la roue des énergies car de son flot puissant il l'actionne, elle qui baigne en lui et de laquelle procèdent les énergies des organes intellectuels et sensoriels ainsi que l'univers sensible.

Cet océan de la Conscience est l'immense réceptacle de l'énergie divine autonome *(svātantryaśakti)*. Il suffit de se recueillir sur elle, en elle, pour obtenir l'efficience mantrique. *Anusaṃdhāna*, recueillement sur le lac, est glosé par prise de conscience perpétuellement jaillissante et parfaite intériorité.

Se recueillir c'est diriger tous ses organes, toutes ses énergies vers l'intériorité, de telle manière que rassemblées et unifiées dans un même acte et en un même moment elles se révèlent identiques au grand lac de la Connaissance et détiennent ainsi l'efficience mantrique *(mantravīrya)* puisque dans cette prise de conscience toujours renouvelée le Je *(aham)* est reconnu en son essence.

Kṣemarāja résume ensuite ce premier chapitre par ces mots : que la Conscience disparaisse et l'impureté se fait jour ; mais cette impureté congénitale dite de finitude qui forme notre servitude s'évanouit à son tour grâce à l'élan identique à Bhairava. L'univers s'y trouve divinisé et le pouvoir, restauré.

CHAPITRE II

Le chapitre précédent a décrit la voie de Śiva en donnant quelques aperçus sur les aspects supérieurs de la voie de l'énergie. Le second *unmeṣa* est entièrement consacré à la voie de l'énergie *(śāktopāya)*.

L'énergie libératrice qui joue ici, totalement différente de l'énergie ordinaire, est la puissance spirituelle efficiente de la Parole sacrée, le *mantra*. La définition du terme « conscience » que l'on trouve au début de chaque chapitre revêt donc à présent la forme suivante :

1

La conscience est le *mantra*

Le mot '*citta*' a sur cette voie un sens intermédiaire entre la Conscience absolue de la voie de Śiva (I, 1) et la conscience empirique de l'homme ordinaire (III, 1). Il désigne très précisément la conscience éveillée propre au seul *sādhaka*, le réalisateur qui prend conscience de la Réalité quand le Soi fulgure en sa plénitude.

Le commentaire du premier aphorisme définit le *mantra* puis son efficience *(vīrya)*, celle du Je *(aham)* ; il envisage deux interprétations :

Première interprétation :

Cette conscience est parole sacrée. Le terme *citta* y est glosé par *vimṛś-* et *sphur-* prise de conscience ou ébranlement fulgurant, vibrant, que le deuxième aphorisme définira.

Se tenir uniquement à la source indifférenciée du *mantra*, et donc en sa seule efficience, le Je, c'est résider dans la voie de Śiva, tandis que relève de la voie de l'énergie la prise de conscience de soi lorsque se déroulent les phonèmes saisis d'une manière globale.

La prise de conscience porte sur deux des plus célèbres *mantra* : le *praṇava AUṂ*[1] et le *prāsāda SAUḤ*. Le premier possède un

1. Sur *AUṂ* cf. ici p. 162.

double flux, le flux interne pénétrant dans l'externe et le flux externe pénétrant dans l'interne. Par contre le second nommé germe du cœur ne possède que le flux externe sans cesser pour cela d'être suprême. *S* représente l'être *(sat)*, manifestation de toutes les catégories inférieures reposant en *S*, le *brahman* ; ramenée à sa source, la manifestation retrouve l'indifférenciation primordiale en s'identifiant à *AU*, le trident, ensemble harmonieux des énergies de volonté, de connaissance et d'activité, cette dernière étant atteinte en toute son intensité. Le *Ḥ* ou *visarga* est l'émission transcendante du suprême Sujet conscient.

Celui qui s'absorbe en ce *mantra* se libère dès cette vie, car c'est en son réceptacle, Śiva, qu'il perçoit le cosmos ainsi émis.

La parole sacrée doit être tenue secrète ; elle ne doit être ni écrite ni même récitée, mais « réalisée » en une prise de conscience effective et durable. C'est à l'aide du *prasāda SAUḤ* que, dans la voie de l'énergie, on perçoit l'univers comme une expansion de soi-même.

On explique habituellement le terme *mantra* comme *manana-trāṇa*, pouvoir d'illuminer et de protéger. Avec *manana*, intuition, on réside dans le Soi, et avec *trai-* on est protégé du monde extérieur tout en s'y mouvant, car on conserve la pure conscience dont on ne déchoit plus.

Deuxième interprétation :

La conscience d'un *sādhaka* qui parcourt la voie de l'énergie est un *mantra* ; toujours pure, elle est orientée constamment vers la Conscience universelle, ses moindres pensées ou paroles sont des *mantra* et possèdent donc l'efficience.

En effet, intégré au cœur du *sādhaka* et devenu énergie spirituelle, le *mantra* fusionne avec la Conscience universelle. Ainsi *mantra* et adorateur puisent leur vie à même l'énergie de la conscience divine et tirent de là leur efficace.

La fusion des flux subjectif et objectif de la conscience[1] s'opère alors en un élan unique et avec une intensité telle que la conscience de l'adorateur s'identifie à celle de Śiva à qui le *mantra* est destiné, grâce à l'énergie ardente avec laquelle il s'efforce de l'atteindre.

Sans identification au *mantra* et à la divinité point d'efficience car le *mantra* participe aux attributs divins d'omniscience et de toute-puissance.

1. Flux et reflux se succèdent avec une telle rapidité qu'ils conduisent à l'égalité entre interne et externe dite *kramamudrāsamatā*. Mais si l'on se tient uniquement dans l'élan il s'agit de la *bhairavīmudrā* à son point culminant.

2

En quel sens l'acte zélé *(prayatna)* possède-t-il l'efficience pour atteindre le but ? Comment est-il un *sādhaka*, agent de réalisation ? Kṣemarāja joue sur plusieurs expressions si riches de sens qu'elles restent intraduisibles :

1. *Prayatna*, dans la voie de l'énergie, répond à *udyama*, élan de la voie de Śiva et signifie, nous l'avons vu, s'engager dans l'action et la mener aussitôt à son terme, le but désiré, en s'emparant de l'énergie spirituelle, le *bindu*. Cet acte plein de soin et de vigilance unifie l'agent de réalisation au Seigneur, divinité du *mantra*.

Impulsion initiale vers l'universel *mantra* — le Je — l'acte zélé, dénué d'artifice, n'est ni réfléchi ni voulu *(akṛtrima)* mais spontané, exempt d'effort tendu, car, pour s'emparer de la Conscience, il doit jaillir tout naturellement du centre d'un cœur ardent.

2. *Anusaṃdhitsā* implique que l'efficience du *mantra* réside entièrement dans le désir de s'unir au *mantra*, de l'explorer, d'en avoir la certitude, de le viser, selon les sens variés du terme *anusaṃdhā-*. Notons qu'il s'agit encore ici du simple désir, trop intense pour être formulé, et qui apparaît en son ébranlement subtil, au premier instant du jaillissement de l'énergie bien centrée propre à cet Éveil ; instant que le fidèle ne quittera plus ; car s'il ne parvient pas à se saisir de ce premier instant et s'il laisse s'installer le suivant où le désir qui a perdu de son acuité devient automatique et inefficient, jamais il ne pourra s'emparer de cette efficience qui n'est plus. Son acte zélé est comparable à celui de l'aigle : s'il ne fond pas d'un coup sur sa proie mais cherche à la suivre, jamais il ne l'attrapera.

Si *saṃdhā-* a pour sens premier ' fixer la flèche sur la corde de l'arc ', *ākṛṣ-* a celui de bander l'arc, de tirer à soi, et donc de saisir avec intensité, de ravir.

Le Tantrasadbhāva illustre par deux exemples différents ce que doit être cet acte spontané : l'aigle qui fonce impétueusement sur sa proie comme s'il l'attirait à lui ; et le tir où l'on commence par bander l'arc en tirant la corde à soi pour décocher la flèche ensuite ; plus l'arc est bandé, plus la flèche va loin. Ainsi le *bindu*, la conscience qui puise son énergie dans le Soi intérieur, s'élance jusqu'à la Conscience universelle et la ravit. S'il ne s'envolait pas d'un trait, aucune efficience ne s'ensuivrait.

Dans ces extraits *anusaṃdhāna*, *prayatna* et *ākarṣa* se rejoignent : il faut viser et toucher la cible avec un désir intense, la force projetante trouvant son élan dans le Soi pour s'étendre au Soi universel.

Le *bindu* désigne donc à la fois l'acte qui s'ébranle, la pensée qui l'inspire et l'énergie spirituelle reconnue comme identique à sa propre nature de conscience lumineuse *(paraprakāśa)*. Alors le *bindu* prend vie, acquiert sa force vibrante *(spanda)* grâce à cet essor spontané qui préside à la source de l'ascension de la *kuṇḍalinī*, *uccāra* ne désignant ici ni la montée du souffle ni l'effort des organes phoniques[1] mais la fulguration du suprême Sujet conscient.

La stance du Spanda insiste sur l'ardent désir du yogin dont l'acte se confond avec l'énergie divine du grand *mantra*, le Je en lequel sujet et objet, *mantra* et énergie spirituelle ne font qu'un.

3

Ce troisième aphorisme décrit l'efficience des paroles sacrées *(mantravīrya)*, celle de l'énergie des phonèmes *(mātṛkā)* obtenue par l'acte que l'on vient de définir.

A quelle fin ? Non plus pour atteindre le corps universel de la voie de Śiva (I, 14) mais pour établir un corps de pure Science *(vidyā)*, somme de toutes les sciences et constitué par l'ensemble des sons, car c'est de la voie de l'énergie qu'il est question ici. Ce corps de Science est l'énergie divine, conscience du Je en tant que conscience de l'univers en son unicité. Comme l'existence *(sattā)* est un jaillissement indicible, on comprend le profond mystère où l'on tient le *mantra*.

Kṣemarāja cite un long passage du Tantrasadbhāva qui décrit le *bindu* associé à l'éveil de la *kuṇḍalinī* et à la formation de la lettre *A* en sanscrit ; il nous fait assister à l'apparition des aspects de l'énergie sonore à partir de la friction unifiante entre, d'une part, Śiva ou le *bindu* qui est l'efficience *(vīrya)* du *mantra* et, d'autre part, *śakti*, l'énergie ou la *kuṇḍalinī*. Cette friction qui s'exerce sous forme de barattement constitue le corps plein d'énergie du *mantra* appelé corps de pure science.

Assoupie, la *kuṇḍalinī* recèle, caché en elle-même, le *bindu* du cœur, c'est-à-dire la vitalité et c'est pourquoi les gens ordinaires n'ont ni *vīrya* ni cœur véritables. Elle renferme aussi l'univers entier. Endormie, elle ne connaît rien, ne désire rien, n'ayant conscience que d'elle-même.

Le terme ' cœur ' ne désigne pas l'organe de ce nom mais la vigilance profonde qui réside en tout point du corps et c'est dans le cœur que doit s'effectuer le barattement ininterrompu qui va éveiller la *kuṇḍalinī* et qui consiste uniquement en une conscience aiguisée apte à soulever une puissante énergie et à déployer la non-dualité.

1. Dans les voies de l'énergie et de l'individu.

Le barattement fait allusion à l'allumage par friction du feu sacrificiel védique : *manthana*, ce qui baratte, est un morceau de bois que l'on tourne dans un autre, creux, le baratté *(manthya)*. Ce barattement doit être fait avec l'élan de l'aveuglement, sans se soucier du résultat, sans intention, car le moindre doute serait un obstacle infranchissable ; spéculer *(vikalpa)* sur la signification du barattement et de ses conséquences ne permettrait pas d'atteindre l'Éveil propre au *nirvikalpa*[1].

De cette friction surgissent des étincelles brillantes que perçoit le yogin lorsque le feu central s'allume et que la *kuṇḍalinī* se lève. La résonance très pure *(ninăda)* qu'elle émet alors est la Connaissance même, car en cet état point de distinction entre son et connaissance.

En d'autres termes, quand le corps de l'énergie situé en *kuṇḍalinī* est baratté à l'aide d'une vigilance sans faille, le yogin sent la vie affluer de toutes parts en lui et, du fait de cette vie intense à laquelle il s'identifie, la *kuṇḍalinī* se dresse. Le *bindu* baratteur n'est autre que *vīrya*[2]. Dès que ce *bindu* se trouve à l'intérieur de l'énergie, celle-ci commence son ascension.

Les quatre *kalā*[3] du puissant *bindu* sont les quatre aspects du réel : connu, connaissance instrumentale, connaissant et connaissance résultante. Cette dernière assimile si parfaitement les trois précédentes qu'à l'issue du barattement elles fusionnent en *kuṇḍalinī*, et seule subsiste l'indifférenciation.

A force de baratter, la *kuṇḍalinī* se situe entre deux *bindu*, les deux prises de conscience subjective et objective qui s'intensifient; elle est alors *jyeṣṭhā*, l'excellente, croissant de lune, la lettre *U*. Agité par l'efficience, le *bindu* s'élève du bas jusqu'au sommet et on l'appelle *rekhinī*, ligne droite, quand la *kuṇḍalinī* se dresse ainsi ; elle est à ce moment au-delà de la virilité, toute projection objective dans l'aspect subjectif a pris fin. Mais le yogin ne peut tolérer plus d'un instant une telle expérience et sort de cet état ; la *kuṇḍalinī* reprend alors son triple aspect : sujet, connaissance et connu ; on la nomme à ce moment *raudrī* et quand elle fait obstruction à l'état suprême, elle est justement dite *rodhinī*, qui barre l'accès au suprême.

Sans perdre cœur le yogin doit recommencer aussitôt, s'intérioriser et se concentrer sur ces trois aspects en leur unité et il supporte mieux l'expérience. A nouveau la *kuṇḍalinī* devient lune,

1. Ce qu'enseigne précisément l'exemple de l'aigle qui, s'il veut ravir la proie, doit fondre sur elle dès qu'il l'aperçoit.

2. Par *vīrya* il faut entendre ici semen universel que seul détient un grand yogin.

3. Énergies fragmentatrices. Est-ce à dire que le *bindu* devient quatre fois plus fort qu'avant le barattement ?

demi-lune. Bien qu'unique, elle revêt une triple forme selon qu'elle apparaît au yogin supérieure, moyenne ou inférieure.

Procèdent ensuite de la combinaison des énergies neuf groupes de phonèmes. Les cinq formules correspondent aux cinq bouches de Śiva ; ainsi Śiva parle-t-il, explique-t-il mais sous la dépendance de la *kuṇḍalinī* puisque ces bouches surgissent d'elle.

Que faut-il entendre par *aṇu*, points, atomes, quarts de « more »[1] ? Ce sont les trois principales étapes de la parole situées dans le corps : 1. formée d'un atome la parole suprême, prenant pour centre le cœur, devient *paśyantī*, la voyante car la parole sort du cœur ; 2. formée de deux atomes elle réside dans la gorge : au moment où l'on va parler, signifié et signifiant se scindant, on a la parole médiane, *madhyamā* ; 3. formée de trois atomes, elle se trouve à l'extrémité de la langue et l'on parle, c'est *vaikharī*, parole ordinaire. Ainsi la pensée sort du cœur, puis quand elle atteint la gorge on se prépare à parler, et avec la langue, on émet le langage articulé consistant en phrases douées de signification.

Tous les sons apparaissent sur la langue ; l'univers entier qui réside dans le son repose donc sur la pointe de la langue. Et tous les sons viennent du Centre exempt de son, la *kuṇḍalinī*. Donc phonèmes et *mantra* naissent de la *kuṇḍalinī*, Centre suprême de l'énergie, source de la *mātṛkā* et de la *mālinī*.

Les Śivasūtra contiennent le message le plus secret des Āgama ; les diverses références sont ici données pour que l'on comprenne le sens de la *kuṇḍalinī*.

4

Bien que l'efficience de la parole soit toujours présente au cœur de la Conscience, sous l'influence de l'énergie obscurcissante *(tirodhānaśakti)* de Śiva, certains yogin se complaisent aux pouvoirs surnaturels limités. Le quatrième aphorisme situe ces pouvoirs dans la sphère de l'illusion (*garbha* ou matrice) qui n'est pas celle de la véritable Science mais celle du rêve, ce domaine où, nous l'avons vu, se jouent librement concepts, images, rêveries propres à la seule pensée dualisante : lieu d'une science impure, il ne peut conduire à l'indifférenciation de l'efficience mantrique. Or toutes les impressions extraordinaires qui apparaissent au moment de l'Éveil offrent au yogin le plus sérieux des obstacles s'il conserve le moindre attachement à la dualité. Lorsque surgissent sans cause apparente goûts, parfums, sons et lumières, le yogin ne doit prêter aucune attention à ces manifestations surnaturelles

1. La more étant « la plus faible durée perceptible » (L. Renou).

qui l'empêchent de rester vigilant mais s'en tenir fermement à l'indifférenciation propre à la révélation du Soi.

Pour surmonter cette science dépourvue de discernement, obstacle à la pure Science mystique, l'auteur enseigne le meilleur des moyens :

5

Si le yogin s'attache à ces pouvoirs, c'est que la grâce divine lui fait défaut ; mais que cette grâce lui soit généreusement accordée et de ces pouvoirs faisant un désert *(khilīkṛta)* il découvrira l'état de Śiva appelé *khecarī* : au lieu d'errer en pleine illusion en exerçant des *siddhi* limités, sa conscience, détachée de la pensée qui la prive de son omniprésence native, devient omnipénétrante et se promène librement dans l'éther de la Conscience suprême *(khe-cārin)*.

Il ne faut pas confondre ce pur jaillissement de la conscience avec l'attitude de même nom par laquelle le yogin chevauche l'espace : assis en *padmāsana*, le pied droit placé sur la cuisse gauche et le gauche sur la cuisse droite de façon à imiter les pétales d'un lotus, il conduit sa pensée — le Seigneur des sens — aussi raide qu'un bâton, jusqu'au *brahmarandhra*, centre au sommet du crâne. S'il réussit à la maintenir en ce vide éthéré, il échappe aux limitations spatiales et devient omniprésent.

Khecarī est l'énergie qui circule *(carī)* à l'intérieur du moyeu *(khe)* de la roue des énergies conscientes. Dès que le yogin cheminant dans la voie de l'énergie s'y fixe solidement, y est scellé *(mudrā)*[1] sans osciller vers l'extérieur, il atteint en ce centre éthéré une paix inébranlable. Cette attitude lui ouvre accès à la *kramamudrā* qui égalise spontanément extérieur et intérieur au seuil de la voie de Śiva.

Diverses citations identifient l'efficience la plus élevée du suprême *mantra* à celle de l'attitude *khecarī*, efficience en laquelle culmine la voie de l'énergie au moment où la pure Science se révèle comme innée, éternellement présente[2].

Le *kulamārga*, voie de la totalité, embrasse les phonèmes de *A* à *KṢ* que seuls perçoivent de rares yogin qui en appréhendent le sens profond par-delà les sons. Non seulement ils atteignent le but — le Centre *(khe)* de la Conscience ultime — mais ils y vont

1. Quand on s'installe au centre de la roue de la *khecarī*, toute forme perçue doit être considérée comme une *mudrā*. Les autres *mudrā* ne sont que gesticulation *(vikriyā)*. Cf. T.A. XXXII, śl. 65.

2. Selon Abhinavagupta, *op. cit.*, śl. 3 ' *mudrā* ' donne *(rā)* la joie *(mud)* en faisant atteindre la propre essence.

(car-) sans cesse pour tous les êtres. D'où le sens universel de la *mātṛkā* et de la *khecarīmudrā*.

Il n'y a pas de plus haut *mantra* que le germe de l'émanation, le Je absolu qui renferme toute l'efficience de la parole ; et il n'y a pas de plus grand sceau *(mudrā)* que la *khecarī*[1] qui se tient fermement au Centre. Si tous deux s'unissent chez un yogin, il éprouve à jamais paix et félicité inaltérables. Que dire de plus ?

6

Le maître identique à l'énergie divine est la Voie. Il devient égal à Śiva s'il révèle au disciple l'efficience des *mantra* en lui permettant d'atteindre l'état de *khecarī*, la réalité śivaïte. Pour ce maître tout est *mudrā* et *mantra* ; il jouit d'une efficience universelle *(mantravīrya)* car sa vision est celle de l'unité.

7

L'intériorisation du processus des phonèmes *(mātṛkā)* est une connaissance que le *guru* confère à son disciple en lui exposant cette science très cachée, source de la réalité phénoménale. L'émanation en vue de révéler la gloire divine comporte plusieurs paliers :

Une procession toute intérieure d'abord de *A* à *Ū*, au sein même de la Conscience absolue, se produit à travers les énergies de volonté et de connaissance ; puis l'émanation s'arrête totalement pour reprendre ensuite avec les diphtongues de *E* à *AU*, mais à travers l'énergie d'activité *(kriyāśakti)*.

Ces paliers sont des énergies en mouvement, des *kalā*, non point des éléments passifs car tout vibre dans le système du *spanda*, rien n'est immobile, l'énergie divine étant vibration incarnée.

Les principales prises de conscience globales et souveraines *(parāmarśa)* dont dérive tout le processus sonore sont les voyelles *A*, *I* et *U* qui correspondent aux trois énergies nommées incomparable, volonté et apparition (de la connaissance). On qualifie cette triade de « suprême Splendeur du Bienheureux et on la célèbre comme la plénitude de l'énergie du suprême Seigneur. » (T.A. III, 192-193). C'est la libre énergie de Bhairava qui remplit

1. Bien qu'unique et indivise, la *khecarīmudrā* se manifeste en des formes multiples, à savoir ces *mudrā* immanentes que sont la *krodhanī*, la *kṣobhinī*, la *dhruvā*, etc., qui servent uniquement à concentrer la pensée. Il n'y a donc qu'une seule et véritable *mudrā*, la *khecarī* qui donne vie à toutes les *mudrā*. Celui qui y pénètre obtient le germe suprême qui se répand vers l'extérieur *(sṛṣṭibīja)*, *aham*, unique, dont l'efficience pénètre tous les *mantra* (T.A. XXXII, 4-6 et 63-64). Notons que le germe de la résorption *(saṃhārabīja)* est *MAHA* qui fait retour à la source.

l'univers entier. D'elle provient l'expansion du signifiant et du signifié[1].

A. *Anuttara*, l'énergie incomparable qui s'ébranle est le Tout indivis *(kulasvarūpa)*.

Ā. *Ānanda*, la félicité, est un repos dans cet incomparable. La prise de conscience du Je indifférencié émane sous forme de félicité. Le Je se perçoit alors en toute sa gloire. Sans cette prise de conscience du Je qui est félicité, il n'y aurait que pure Lumière consciente dénuée de conscience de Soi. Dans cette fusion de félicité et de lumière, la prise de conscience de soi est volonté :

I. *Icchā*, volonté, désir, n'est à ce stade que consentement à ce que se répande la surabondance de cette félicité dont procédera l'univers. Quand le suprême Sujet conscient désire émettre ainsi l'univers, la volonté apparaît à l'intérieur de la fusion de l'incomparable et de la félicité comme la première vibration de l'énergie.

Ī. *Īśanā*, souveraineté, est un repos dans la volonté. Après avoir illuminé le domaine de la volonté, l'énergie éclaire celui de la souveraineté sur un univers encore idéal, et le Je se reconnaît en possession de multiples énergies.

U. *Unmeṣa*, éclosion, éveil ou apparition glorieuse de l'univers sous forme d'énergie de la connaissance intérieure, sans objet défini mais qui sert de support à la diversité.

Ū. *Ūnatā*, au sens varié de condensation, de déficience ou de vague dans l'océan de la conscience, repose en *unmeṣa*, la connaissance, lorsque s'ébranle l'énergie d'activité et que la manifestation objective s'esquisse à l'intérieur de la conscience subjective. Il ne s'agit pas d'une déficience réelle mais d'une simple crainte de perdre l'intériorité plénière.

Il n'y a pas encore de dualité, car à ce stade l'activité émanatrice prend fin ; se produit alors un retour à la pure intériorité indifférenciée avec quatre rétroflexes purement vocaliques, procédant de *Ū* :

Ṛ, intention de tout reprendre en soi-même, mais ce n'est qu'une intention brève comme l'éclair. Ainsi voit-on l'énergie cognitive sous deux aspects pénétrer toujours plus profondément dans

1. Sur la procession des phonèmes cf. T.A. III, p. 67-182. T.S. p. 12-13. A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole dans certains textes tantriques*, p. 183-260 P.T., pp. 167 sqq. et 113.

le vide sous sa forme non-agitée d'abord, en contact avec le feu *(tejas* dont le germe est *R)* et qui se révèle dans le son *Ṛ* en une fulgurante illumination, ensuite, agitée, en *Ṝ*, prise de conscience de cet éclair. Ce premier état de félicité manque de stabilité, il y subsiste une dernière tentative d'émanation comme un jaillissement d'étincelles. La tendance à créer n'est donc pas totalement arrêtée. La créativité de la conscience demeure à l'arrière-plan et ses éclairs engendrent *Ṛ* et *Ṝ*. En ce dernier la fonction créatrice s'arrête bien qu'encore vivante[1].

Si la volonté s'avance davantage dans le vide sur la voie du retour vers le Soi, la conscience se reposera en elle-même puis se stabilisera dans la félicité sans que subsiste le moindre désir d'émanation ; cet état stable comme la terre massive et permanente, et dont le germe est *L* a pour *parāmarśa* les deux rétroflexes suivantes :

Ḷ et *Ḹ* selon que la volonté s'installe ou se stabilise.

Comme le cognoscible repose dans la lumière consciente purement intérieure et qu'il n'y a qu'ambroisie, sans aucun désir d'émanation, on nomme eunuques ces phonèmes privés de pouvoir créateur. En effet, dès que l'on réside en soi-même, en pleine félicité, l'agitation propre au cognoscible prend fin et, sans agitation, aucun germe ne peut être émis.

Pour que l'émanation reprenne, un autre mouvement doit surgir. Śiva étant la plénitude, rien ne peut l'amoindrir, la crainte d'une déficience disparaît donc. Cette fois-ci, il n'infuse pas sa puissance émettrice dans la volonté et dans la connaissance mais dans sa propre nature, en *anuttara* (l'incomparable) et en *ānanda* (la félicité), et par son énergie d'activité, il suscite un monde dont il n'est nullement séparé.

L'énergie d'activité commence à se manifester au cours de quatre phonèmes de plus en plus précis :

1. Abhinavagupta donne quelques détails intéressants dans son Tantrasāra : *A*, *I*, et *U* sont de nature solaire, et donc lumière ; *Ā*, *Ī*, et *Ū*, sont de nature lunaire et donc félicité *(āhlāda)* et repos. Point d'acte d'objectivité *(karma)* en ces phonèmes. Mais quand ce *karma* s'insinue dans la volonté et la souveraineté et qu'il est voulu, dominé, il se divise en son *Ṛ* en raison de la lumière et en son *Ḷ* en raison du repos et de l'inertie. Le *karma* étant imprécis, ces phonèmes n'ont pas de sonorité définie comme celle des consonnes et sont appelés neutres et eunuques (p. 13) au double sens de ni pures voyelles, ni pures consonnes, et donc incapables de produire d'autres phonèmes.

E. Ce germe à trois angles[1] est produit par l'influx des deux énergies *anuttara* et *ānanda* en *icchā*, la volonté, où elles fusionnent :

$$\left.\begin{array}{l} A+I= \\ A+\bar{I}= \\ \bar{A}+I= \\ \bar{A}+\bar{I}= \end{array}\right\} E$$

Comme en outre les trois énergies volonté, connaissance et activité sont en équilibre, on nomme ce phonème triangle *(trikoṇa)*.

Il manque de clarté *(asphuṭa)* par rapport à ceux qui vont suivre. On le dit « embelli par le parfum de l'émission » qui s'étend jusqu'à l'énergie d'activité lorsque la félicité s'élève.

O. Cette diphtongue qui procède de la fusion d'*anuttara* ou d'*ānanda* avec *unmeṣa* fait accéder à une claire énergie d'activité *(sphuṭa)* sur le point d'émettre :

$$\left.\begin{array}{l} A \text{ ou } \bar{A} + U = \\ \bar{A} + U \text{ ou } \bar{U} = \end{array}\right\} O$$

Abhinavagupta la définit ainsi : « L'Incomparable ou vibration suprême et la félicité, s'unissant à la volonté et à l'apparition de la connaissance, atteignent une grande variété » (III, 93-94).

Le germe à six angles, *AI* et le trident, *AU*, tous deux très clairs, montrent que les deux diphtongues sont faites de la combinaison des trois énergies :

AI. *Anuttara A* et *ānanda Ā* infusent leur pouvoir émetteur dans le germe à trois angles : A ou $\bar{A}+E = AI$, le germe à six angles, *ṣaṭkoṇa*.

L'énergie d'activité qui prédomine se trouve parfaitement pénétrée par les énergies de connaissance et de volonté.

Le germe à six angles ou étoile à six branches forme deux triangles inversés ayant le même centre et qui représentent Śiva et l'énergie indissolublement unis car on va de l'un à l'autre des triangles sans en sortir.

Cette figure symbolise ainsi l'univers en Śiva et Śiva dans l'univers puisque pour percevoir Śiva en sa totale Réalité il faut le percevoir dans l'univers et non seulement dans le *samādhi* où il ne brille pas en tout son éclat.

1. Dans l'écriture *śāradā*.

AU, *triśūla*, trident. *Anuttara A* et *ānanda Ā* infusent leur pouvoir émetteur dans l'apparition de la connaissance, *unmeṣa U* ce qui donne le trident :

$$\left.\begin{array}{l} A \text{ ou } \bar{A}+O = AU \\ A \text{ ou } \bar{A}+U = AU \end{array}\right\} \text{trident, } \textit{triśūla}.$$

On l'appelle ainsi car les trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité, en parfait équilibre, y sont clairement manifestées Sans en être pollué le yogin mène une vie active en ce monde dès qu'il a pénétré dans ce trident ; sans ' fard ', il n'est plus soumis aux contingences.

AṂ, *bindu*, noté en sanskrit par un point au-dessus de la lettre, représente la vision intuitive de l'unité universelle qui, sous forme de lumière consciente, s'étend de la suprême énergie à celle d'activité. Toutes les énergies bien éveillées confluent en un seul point en lequel fusionnent Śiva, l'énergie et l'homme.

Le *bindu* n'exprime pas encore l'univers objectif mais le corps cosmique *(vapus)*, notre propre essence — celle du libre Sujet connaissant — comme identique à la glorieuse manifestation de l'essence divine au moment où tout retourne à l'unité fondamentale, l'*anuttara A*, ce qui produit *AṂ*.

Le *bindu*, simple résonance qui nasalise la voyelle précédente, et le *visarga*, légère aspiration en fin de voyelle, ne sont nullement des phases de l'émission. Le point n'est là que pour montrer que rien n'a vraiment évolué du fait qu'il n'y a qu'un seul Śiva, *bindu* immaculé qui, bien que fulgurant sous forme de la diversité, est pure conscience indifférenciée libre de toute contingence.

Mais si rien n'est vraiment émis, quel sens a donc cette émission ?

Le phonème suivant qui la désigne nous l'apprend :

AḤ, *visarga* est représenté en sanscrit par deux points ou A:

On peut envisager l'émission d'une double manière : d'un côté tout est émis, de l'autre rien n'est émis si ce n'est la gloire de la Connaissance épanouie. Il y a pourtant émission si l'on considère le corps divin, l'universelle manifestation.

Avec plus de précision voici ce que signifie le *visarga* : Śiva, après avoir émis les quatre énergies *E*, *O*, *AI*, *AU*, engendre une double perception à l'intérieur et à l'extérieur. Ce qui est intérieurement perçu est le *bindu*, *visarga* suprême des voyelles ; ce qui est extérieurement perçu est le *visarga*, émission subtile des consonnes. Le premier réside en Śiva, le second dans le corps de l'univers et s'étend de l'inférieur au supérieur, de la terre et de ses éléments

grossiers jusqu'à l'énergie divine. Śiva remplit donc tous les niveaux, internes aussi bien qu'externes ; et comme chacune des cinq énergies contient les quatre autres énergies, on compte vingt-cinq énergies phonématiques correspondant aux vingt-cinq niveaux de réalité (les *tattva*) allant de la terre au *puruṣa*.

De *A*, l'incomparable, naissent les cinq gutturales *(kavarga)*. De l'énergie de volonté les cinq palatales, les cérébrales et les dentales. De *unmeṣa* surgissent les labiales.

A noter que les cinq éléments grossiers procèdent directement de l'énergie même de la Conscience et non de l'énergie d'activité ; grâce à son infinie subtilité, en effet, Śiva émet d'emblée ce qu'il y a de plus grossier sans crainte de déchoir puisque jamais il ne quitte l'intériorité.

Y, *R*, *L* et *V*. Les trois premières de ces semi-voyelles *(antaḥsthā)* naissent des trois aspects de la volonté[1], et la quatrième *V*, qui déverse l'essence de l'émission, vient de *unmeṣa*. Ces phonèmes symbolisent les cuirasses associées à l'illusion qui appartiennent au sujet limité ; mais pour le Tantrisme, ils sont appelés supports *(dhāraṇa)* car ils donnent vie à l'individu ; sans eux, seul régnerait Śiva. De cette manière ils glorifient l'être limité.

Quelle différence y a-t-il alors entre les diphtongues et les semi-voyelles qui sont également fusion unifiante entre l'incomparable et les énergies divines ? La réponse est qu'avec les diphtongues l'incomparable *A* domine tandis qu'avec les secondes, ce sont les énergies de volonté, de connaissance, etc., qui ont la prépondérance.

Dès qu'on laisse de côté les cuirasses, la différenciation disparaît pour faire place à l'indifférenciation, et le Soi s'épanouit :

Ś, *Ṣ*, *S* et *H*. Les trois premières de ces spirantes surgissent des trois aspects de la volonté[1] et la quatrième du *visarga*, énergie de l'incomparable.

Ces quatre phonèmes « étant manifestés par leur propre ardeur sont appelés vapeur *(ūṣmān)* par Bhairava, l'Immaculé » (T.A. III, 179). *Ūṣmān*, ardeur interne est liberté car ces phonèmes sont dus uniquement à leur propre puissance. Avec eux on revient à la pure Science et à *H*, l'énergie. *Ś* représente la pure Science et *Ṣ*, Īśvara, le souverain.

Quand cette émanation s'achève, l'énergie suscite *S*, germe d'ambroisie, domaine de la suprême félicité, le monde émis y étant à l'étape d'éternel Śiva *(sadāśiva)* qui, rempli du nectar de la

1. A savoir volonté non éclose, éclosant et bien éclose.

Conscience, se reconnaît comme identique à l'univers. L'énergie manifeste ensuite le germe du souffle, l'aspirée *H* ou *anāhata*, énergie suprême de Śiva. L'univers s'y montre en sa véritable nature de pure énergie émettrice par-delà *sadāśiva*. L'Incomparable, après s'être manifesté sous forme d'énergie immanente *H*, retourne à soi-même, dans l'indivise Lumière de son propre Soi désignée par *Śivabindu*. En *bindu* l'univers est identique à la plénitude du Je absolu sans lequel il ne serait rien.

Il ne faut donc pas percevoir l'univers portion par portion mais en son unité. Dans ce but on emboîte l'un dans l'autre le premier et le dernier des phonèmes, *A* et *H* dont la contraction en un seul point, le *bindu aṃ* constitue le Je, *AHAṂ*.

Si, selon Utpaladeva, le Je suprême est le repos de la lumière consciente en elle-même, il suffit de faire reposer également dans son propre Soi tout ce qui se manifeste à la conscience — les impressions comme les odeurs, les sons, les saveurs, les visions — et de les y établir fermement pour atteindre le Soi universel, le repos absolu dont procèdent liberté, activité et souveraineté.

On comprend mieux maintenant le sens profond des deux points du *visarga (Ḥ)* qui montrent que la Conscience n'a rien perdu au cours de son universelle manifestation allant de *A* à *AU*, dans un des *bindu*, et de *K* à *H*, dans l'autre *bindu*. Au départ, le *bindu* initial, aspect cinétique de l'absolu dans lequel toutes les sonorités sont concentrées, et, à l'arrivée, le *bindu* en tant que dynamisme parcellaire à l'origine de toutes les articulations ; et entre ces deux points, la vaste et harmonieuse ondulation du *spanda*, cette vibration qui s'épanouira en rythmes et en résonances du cosmos tout entier. Ce sont les échos de ces multiples dialogues entre Śiva, l'énergie et l'individu que le Trika s'est plu à définir.

Kṣemarāja révèle ensuite partiellement le grand secret de la *mātṛkā*, celui de *KṢ*. Il existe trois domaines, connaissant, connaissance instrumentale et connu ; situés dans le troisième, nous ignorons les deux autres. Dès lors comment pouvons-nous unir l'objectif au subjectif, *H* à *A* ? Si j'ai compris le secret, il faut extraire le subjectif inférieur du subjectif supérieur et l'insérer dans l'objectif inférieur, à savoir la terre ou *K*, notre monde. Puis on extrait l'objectivité de la véritable objectivité de l'énergie et on l'insère en *S*, l'objectivité supérieure. Avec *KṢ pratyaya* on unit donc objet à objet, énergie à énergie et non sujet à objet. En ce sens *KṢ* est le germe du sommet *(kūṭabīja)* provenant de l'union de deux énergies féminines ou matrices *(yoni)* sans qu'intervienne une énergie masculine.

La Roue de la *mātṛkā* que perçoit un disciple quand son maître la lui enseigne est faite de la science de Śiva qui s'étend de la

connaissance jusqu'à l'activité, roue mouvante où les énergies pleines de la présence divine ne sont plus éprouvées comme distinctes de Śiva. En cela consiste le parfait Éveil *(samyak saṃbodhi)*.

Le passage du Siddhāmṛta qui résume l'émanation phonématique donne en outre quelques précisions au sujet du quintuple lieu où elle se produit à mesure que la *kuṇḍalinī* effectue sa montée : à l'extérieur, dans le monde, puis à l'intérieur, dans la vigilance et la paix *(viśrānti)* ; dans le cœur en tant qu'individu ; dans la gorge avec la résonance *(nāda)* en tant qu'énergie sous forme de vibration spontanée (l'*anahāta*), dans le suprême royaume, enfin dans le vide au sommet du crâne (le *dvādaśānta*), en tant que Śiva.

La qualification d'un maître est de permettre au disciple de réaliser le premier et le dernier phonème, c'est-à-dire *aham*, Je absolu. Un tel maître sera alors vénéré comme Śiva même tant est grande cette révélation. Tout ce qui existe possède ces deux phonèmes puisque tout est pénétré de la Conscience du Je.

8

Pour un yogin ainsi conscient de la *mātṛkā*, son corps est l'oblation du sacrifice. Une fois révélée la parole sacrée propre au yogin et la plus haute de ses attitudes *(mudrā)*, voici décrite à présent son unique activité : l'offrande ininterrompue de sa personne au feu sacrificiel de la Conscience universelle.

Le corps que tous les êtres tiennent pour le Soi et consacrent comme tel, le yogin l'immole au feu dévorant de la Conscience ; il immole non seulement le corps grossier mais le corps subtil fait d'intelligence, de pensée, de je factice. Cependant, pour résider dans le Vide éthéré, il lui faut en outre renoncer à l'attachement envers les êtres aimés, *aṅga* désignant l'impression du moi relatif au triple corps, ou conscience limitée du moi et de ses attributs.

Ce qui engendre l'attachement au corps et aux êtres chers, c'est l'agitation du désir : dévorer les êtres c'est donc les absorber dans la pure conscience, les en pénétrer. L'agitation disparaît alors puisque la conscience limitée que l'on a du moi et d'autrui s'évanouit. N'étant plus alourdi par cette masse corporelle *(piṇḍa)* le yogin telle une *apsaras*, l'énergie céleste, s'envole, léger, libre et heureux dans l'éther de la Conscience universelle, cet éther *(kha)* qui correspond toujours à la disparition du sujet limité.

Selon la citation d'une stance de la Bhagavad Gītā, l'oblation versée dans le feu du yoga entretient la flamme de la connaissance, cime aiguisée de la Conscience ; en cela consiste l'action éminente d'un yogin.

9-10

Parallèlement il élimine en les absorbant et en les assimilant dans sa propre conscience toutes ses connaissances limitées qui lui servent ainsi de nourriture : *jñānam annam.* Non seulement il élimine la connaissance asservissante mais encore toute détermination, succession temporelle et la mort elle-même, en un mot la multiplicité qui obscurcit le Soi unique.

On peut aussi comprendre *jñāna* comme la Connaissance ultime ou reconnaissance du Soi, véritable nourriture d'un yogin puisqu'elle le satisfait à un degré tel qu'il ne se soucie plus d'aucune autre connaissance.

Mais cela, à une condition que précise la Spandakārikā : il faut demeurer toujours bien éveillé car si l'on perd la vigilance constamment requise à cette étape, la pure Science s'évanouit et l'on retombe au niveau du rêve et des représentations d'ordre mystique.

Même les plus grands mystiques sont exposés à cette chute : la Conscience est tellement subtile au moment d'obtenir la pure Science *(śuddhavidyā)* que, leur vigilance s'estompant, ils sombrent dans l'inconscience.

Ou bien on est submergé par un déferlement entaché d'illusion aussi longtemps que la pure Science manque de fermeté ; celle-ci s'évanouit alors et on glisse en *svapna*, cette phase d'expérience telles que résonances, lumières *(nāda, bindu)* et autres phénomènes extraordinaires. Si l'on veut se maintenir en *śuddhavidyā*, bien au-delà de ce flot d'expériences intérieures, il faut donc le repousser. Notons qu'ici le yogin ne revient pas à l'état agité de veille comme le fait celui qui parcourt la voie inférieure[1].

Pour comprendre ce difficile aphorisme il faut savoir que certains yogin entrent en *samādhi* après être passés, les uns par une phase de sommeil profond, d'autres par la phase de *svapna* (yeux fermés au monde externe) mais les meilleurs, toujours vigilants, vont directement de la veille au *samādhi.*

Pour plus de clarté, lorsque le yogin est dans le Quatrième état ou *śuddhavidyā*, il peut épanouir sa conscience *(prathā)* mais c'est là une tâche surhumaine, et il se contente du Quatrième état — car il n'est pas facile de demeurer constamment attentif à la Réalité du Soi en pleine activité mondaine. A mesure que les impressions de l'extase du Quatrième état s'effacent, il retombe en *svapna.* Sa perception n'est cependant pas celle de l'homme ordinaire puisque, tel le rêveur, il perçoit tout en lui-même, tout

1. Car il s'est affranchi de l'impureté de l'acte *(kārmamala)*, même s'il conserve encore celle de l'illusion et celle qui fait de lui un fragment séparé du Tout.

en sa conscience purifiée où il peut exercer ses pouvoirs spirituels ; mais ceux-ci, précisément, rendront encore plus difficile l'accès définitif à la pure Conscience par-delà l'extase du Quatrième état, à savoir *turyātīta*. D'où la citation du Mālinīvijaya : cette révélation dépend des plus hautes des grâces divines. Pour l'accorder Śiva doit être entièrement satisfait de son disciple ; et Śiva aurait beau accorder sa grâce, si le disciple manquait de vigilance, il ne pourrait en conserver une impression durable, les énergies redoutables *(ghora)* formant un obstacle insurmontable : le yogin poursuivrait les plaisirs spirituels, s'attacherait uniquement à eux. Il resterait ainsi soumis à la création de Śiva et ne serait pas son libre créateur.

Se tenir au foyer de l'attention, en une vigilance sans défaillance, telle est l'attitude requise pour s'élever de la voie de l'énergie à celle de Śiva et affermir la pure Science en lui conférant son caractère universel.

L'homme qui manque de vigilance et ne se tient pas au tranchant du rasoir doit recourir à un grand effort de volonté et à un ensemble de pratiques propres à la voie individuelle, celle de l'activité dont traite le chapitre suivant.

CHAPITRE III

1-2

Le troisième chapitre propose une nouvelle définition de la conscience. Si le premier, qui traite de la voie de Śiva, définit la Conscience divine *(caitanya)* comme la réalité même du Soi, si le second, au niveau de l'énergie, définit la conscience *(citta)* comme parole sacrée *(mantra)*, le troisième chapitre qui décrit la voie de l'individu, envisage la conscience comme conscience empirique *(citta)* liée à un soi limité par l'impureté de finitude *(āṇavamala)*. Le Je a perdu conscience de son éternité, de son omniscience et de son omniprésence, il est réduit à un *aṇu*, un ' fragment '. Scindée du tout, engourdie dans la matière, cette conscience individuelle d'un être victime de l'illusion ne sait plus qu'elle porte en elle toute la conscience de l'univers. Ayant rétréci son champ de conscience, l'individu vit dans un instant coupé de l'éternité et dans un espace restreint parce qu'il s'attache à l'intelligence, à la pensée et au je factice, lesquels constituent les trois moments successifs de la conscience individuelle. En effet, au premier moment, celui de la compréhension, son intelligence *(buddhi)* saisit avec précision et certitude ce dont elle veut jouir en ce monde différencié ; au deuxième, moment de la conception *(saṃkalpa)* propre à la pensée *(manas)*, celle-ci s'installe dans la compréhension et cherche les moyens de réaliser le désir. Au troisième moment enfin la conscience s'attache au moi qu'elle surestime *(abhimāna)* par la faute du je factice *(ahaṃkāra)* qui réalise le désir.

S'attachant aux trois qualités *(guṇa)* la conscience s'individualise et s'asservit : elle devient intelligence *(buddhi)* en s'unissant à la luminosité *(sattva)*, elle fait office de pensée en s'alliant à l'activité entachée de désir *(rajas)* et elle se façonne un moi quand elle s'unit à l'inertie ou opacité *(tamas)* qui lui cache le Je véritable.

Prenant ainsi appui tantôt sur la clarté intellectuelle, tantôt sur l'activité, tantôt sur l'inertie inconsciente, le Soi n'est plus qu'errance (selon une étymologie fantaisiste où *ātman* dérive

de *at-*) : il va et vient à travers naissances et morts répétées, c'est-à-dire dans le monde fallacieux du multiple, parce qu'il a oublié sa propre essence ou Conscience absolue qui est le propre de la seule et pure Réalité.

Toutes les connaissances de cet ' individu ' ne sont que lien, car lorsque la Connaissance perd son caractère d'indifférenciation et d'universalité, elle se transforme en puissance d'illusion, de servitude et s'exerce dans un monde mutilé. Ainsi l'homme ordinaire est privé à jamais de la connaissance indifférenciée *(nirvikalpakajñāna)*, tandis que le yogin dans la voie de l'énergie possède de temps à autre la connaissance indifférenciée et libératrice du Quatrième état. Pourtant, si la connaissance entachée de dualité fait errer l'individu de lieu en lieu et l'empêche de franchir le cercle des qualités *(guṇa)*, voici que Kṣemarāja, citant le Vijñānabhairava, dégage un paradoxe et montre l'issue.

Selon ce tantra la connaissance et le Soi ne font qu'un ; dans la connaissance il y a le connaisseur et dans le connaisseur, la connaissance. Dès lors comment une telle connaissance peut-elle être un lien, et si elle est un lien, que faire pour le briser ? Kṣemarāja répond que l'énergie divine se présente sous un double aspect : énergie d'illusion à la source de la servitude et énergie de grâce qui coupe les entraves en faisant resplendir la connaissance comme identique au sujet connaissant. Tant qu'on ignore que tout est connaissance, celle-ci reste un lien invincible, mais ce n'est là qu'ignorance, c'est-à-dire connaissance limitée et erronée, l'errance est dénuée de réalité, de sorte qu'il n'y a pas de contradiction entre les deux définitions du Soi, le Soi illimité du I, 1 et l'individu transmigrant du III, 1.

La prise de conscience salvatrice va donc démasquer l'erreur, ce qu'enseigne le *sūtra* suivant.

3

L'illusion consiste à ne pas discerner la nature véritable des catégories qui vont de l'activité fragmentatrice, *kalā*, jusqu'à la terre et qui sont dites impures.

Rappelons que la manifestation comporte d'abord cinq purs *tattva*, catégories ou niveaux de la réalité sur lesquels seule règne la pure Science *(śuddhavidyā)*. Puis viennent les 31 catégories dites impures qui, régies par l'illusion, forment le devenir *(saṃsāra)*.

Sous l'influence de l'énergie fragmentatrice, qui n'est nullement un principe statique puisque *kal-* inciter, implique mouvement et dynamisme, l'homme se dissocie de l'activité universelle. Il va désormais vivre dans un univers limité, nanti d'un corps subtil et d'un corps ordinaire constitué d'éléments grossiers.

Ayant perdu la connaissance indifférenciée *(nirvikalpakajñāna)*, il perçoit les catégories comme distinctes du Soi et donc impures. En raison de cette erreur fondamentale, la Réalité ne se révèle plus pour lui dans toute sa plénitude et il s'adonne à connaître, à vouloir, à aimer de façon limitée des objets limités. Ainsi il s'attache, se circonscrit et s'entrave lui-même. C'est là déchoir et succomber à l'illusion. Mais percevoir comme purs et indifférenciés tous les *tattva*, savoir que son propre corps est identique à tous les corps, c'est au contraire se libérer et échapper à la *māyā*.

Les cinq cuirasses[1] obscurcissent et paralysent les énergies divines comme le montre le Tantrasadbhāva. Sa conscience et sa félicité disparues, l'homme n'a plus qu'un savoir et une inclination limités. Au champ de vision restreint correspond une activité elle aussi restreinte, assujettie à la distinction du bien et du mal. Rien n'échappe à l'attraction du désir, pas même la voie libératrice qui devient aisément un lien si on lui reste attaché bien qu'on ait découvert une voie supérieure.

Toutes les actions et les connaissances de l'être négligent le privent de pure Science et l'asservissent tandis que les actes et les pensées, aussi ordinaires soient-ils, conduisent l'être ardent et vigilant à la suprême Conscience.

4

Le quatrième aphorisme montre comment, afin d'échapper à l'illusion, on peut dans la voie inférieure résorber les énergies fragmentatrices par une double méthode de méditation *(dhyāna)* qui utilise une contemplation intense ou pratique mystique *(bhāvanā)* dont on comprend l'efficience quand on sait que le monde n'est autre en réalité que ce que l'on contemple.

On imagine d'abord que les énergies se résorbent les unes dans les autres, de proche en proche, le grossier se fondant dans le subtil qui se fond dans le suprême, leur cause ultime indivise. On remonte ainsi progressivement à travers les cinq stades de la manifestation dont le cinquième, formé de la terre, a pour monde inférieur *kālāgnirudrabhuvana* ; le quatrième renferme 23 catégories s'étageant de l'eau à la nature ; le troisième comprend sept *tattva*, de l'esprit *(puruṣa)* à l'illusion ; le deuxième les trois pures catégories, science véritable, souveraineté et éternel Śiva ; le premier contient les deux purs *tattva*, Śiva et l'énergie. Paramaśiva en tant que Tout indivis, transcende ces *kalā*.

1. Ce sont, outre *kalā*, la première, *vidyā*, la connaissance, *rāga*, l'attachement ou le désir limité, *kāla*, le temps et *niyati*, la restriction causale.

Comme ces énergies *(kalā)*[1] résident dans l'homme, ses trois corps se résorbent en même temps que les catégories qui les constituent : le corps ordinaire, à l'échelle du sensible, dont la conscience est assimilée au seul état de veille et que perçoivent les sujets munis d'un corps ; le corps subtil appelé octuple forteresse *(puryaṣṭaka)* au niveau du rêve et que seul connaît le sujet muni d'un corps subtil ; le corps suprême, au niveau du sommeil profond, qui échappe à la pensée et qui relève du sujet doué de souffle *(prāṇapramātṛ)*, corps à ne pas confondre avec le corps du sujet relatif au vide *(śūnyapramātṛ)* lequel ne fait pas partie du *saṃsāra*. Le corps suprême s'achève au seuil de l'énergie égale *(samanā)*, onzième des douze étapes de la réalisation de *AUṂ*[2].

Quand le corps ordinaire pénètre dans le corps subtil, le corps subtil dans le corps suprême, et que simultanément la veille entre dans le rêve et le rêve dans le sommeil profond, lorsque ce dernier pénètre dans le *samādhi*, on a rejoint la plus haute *kalā*[3] après avoir remonté de cause en cause jusqu'à l'énergie apaisée, au-delà de toute pensée *(unmanā)*, là où connaisseur et connaissance ne font qu'un, là où seul demeure Śiva omniprésent.

Telle est la pratique nommée *layabhāvanā*, contemplation de l'engloutissement, qui s'effectue en trois mouvements successifs.

Selon l'autre méditation, le yogin imagine avec intensité que le feu embrase le monde entier. Ce feu, nommé *kālāgnirudra* et qui a pour siège l'orteil droit s'élève jusqu'à la tête en consumant tout, corps et univers. Il en résulte une grande paix.

Bien que le moyen le plus élevé sur la voie inférieure soit la méditation qui met en œuvre la contemplation, Kṣemarāja fait ici allusion à d'autres pratiques de la voie de l'énergie qui y sont associées.

5

Le cinquième *sūtra* examine les autres activités propres à la voie de l'individu et qui servent de moyens pour obtenir une parfaite méditation *(dhyāna)* et pour la consolider ensuite, car il ne suffit pas d'acquérir, il faut s'emparer définitivement de l'acquis, ce qui est précisément source de difficulté dans cette voie. C'est là l'œuvre de *bhāvanā*, la pratique mystique faite de contemplation active. La résorption des canaux par le contrôle du souffle *(prāṇāyāma)* a pour but de dissoudre les deux souffles, ascendant et descendant,

1. Ce sont respectivement *nivṛtikalā, pratiṣṭhākalā, vidyākalā, śāntākalā* et *śāntātītakalā*.

2. Cf. ici p. 166, sur les 12 stades de la réalisation de la syllabe mystique *AUṂ*.

3. A savoir *śāntātītakalā*.

dans la voie médiane, puis d'élever le souffle ou *kuṇḍalinī*. Kṣemarāja cite à ce sujet un passage du Svacchandatantra qui mentionne deux pratiques différentes de contrôle du souffle : tous les hommes peuvent réaliser la première en s'exerçant sur le souffle externe ou grossier. La purification des canaux consiste à expirer puis à inspirer l'air alternativement par la narine droite puis par la gauche et à retenir le souffle pendant des périodes de temps qu'on allonge progressivement jusqu'à ce qu'on maîtrise les trois moments de la respiration : inspiration, expiration et rétention.

Mais il existe une purification intérieure du souffle dont les trois moments opèrent au centre, dans la voie médiane et seulement durant le *samādhi*. Une telle purification n'appartient qu'à un yogin avancé qui s'adonne à diriger son énergie *kuṇḍalinī* jusque dans la tête.

Abhinavagupta disait à ce sujet : « Quand le souffle vital abandonne les passages de droite et de gauche et suit la voie centrale ascendante, ce mouvement détermine alors la fonte de toute la dualité comme celle du beurre congelé et donne naissance à l'unité. Telle est la fonction du souffle ascendant *(udāna)* qui correspond au Quatrième état. » (I. P. v. III, 2.20).

La pratique porte essentiellement sur la rétention du souffle intériorisé et relève uniquement du corps subtil. L'expiration toute intérieure *(recaka)* consiste à diriger le souffle du cœur vers le nombril de façon naturelle grâce à une très légère poussée ; puis l'inspiration, intérieure elle aussi *(pūraka)*, reprend le souffle. La retenue *(kumbhaka)* ne comporte pas la moindre agitation car elle s'effectue spontanément tandis que la rétention ordinaire, relevant du contrôle grossier du souffle, comporte un arrêt brusque exécuté en toute conscience et non sans un certain effort, ce qui n'est pas sans danger.

La conquête des cinq éléments par la concentration *(dhāraṇā)* ainsi que les pouvoirs extraordinaires qui en découlent sont décrits avec précision dans le Svacchanda : pour contrôler le vent circulant dans le corps on se concentre sur l'air situé dans le gros orteil du pied gauche et l'on se guérit de certaines douleurs ; on se concentre sur le feu dans le nombril pour remédier à l'insuffisance de chaleur corporelle ; sur la terre dans la gorge pour grossir, sur l'eau dans la glotte si l'on manque d'eau, enfin on se concentre sur l'éther au sommet du crâne pour acquérir une application soutenue, apte à conférer tous les pouvoirs souhaités.

Isoler la conscience des éléments à l'aide de la rétraction de la pensée *(pratyāhāra)* consiste à éloigner la pensée du champ objectif pour la diriger vers le centre du souffle et la soustraire ainsi à l'influence des organes sensoriels et des objets extérieurs.

Ceci implique à nouveau un mouvement intériorisé du souffle *(saṃcāraṇa)* qui se dirige du cœur jusqu'au nombril où souffle et pensée demeurent sans osciller, apaisés, au lieu de suivre leur cours naturel, à savoir vers le cœur pour le souffle inspiré et vers le monde externe pour la pensée. Le yogin parvient alors à la quatrième étape[1].

Les éléments grossiers et subtils ne se reflètent plus dans la conscience et celle-ci devient transparente puisque aucune ombre ne l'obscurcit.

La séparation définitive de la conscience et des éléments à l'aide du *samādhi* s'effectue par-delà le Quatrième état *(turyātīta)* et permet d'atteindre la liberté absolue, au sommet des étapes de la pratique de *AUṂ*, en l'énergie apaisée transcendant la pensée *(unmanā)*, là où le yogin s'identifie à Śiva et possède les attributs divins.

Le présent aphorisme a le même sens que le 20e du premier chapitre, à la différence que le *yogīndra* de la voie de Śiva se sépare des éléments et fusionne avec l'univers spontanément alors que le yogin de la voie inférieure doit s'y exercer avec effort et assiduité.

Ces divers exercices de yoga ont pour but de maîtriser les éléments auxquels l'homme ordinaire reste assujetti. Mais n'oublions pas que les *siddhi* ne sont que temporaires s'ils ne tendent pas uniquement à la Conscience ultime dont l'éclatante révélation efface tout désir de puissance surnaturelle.

6

Le sixième aphorisme met en garde contre ces pouvoirs entachés de dualité : acquis par les exercices spirituels que l'on vient de décrire, ils n'en apparaissent pas moins chez un yogin encore en proie à l'obscurcissement, car l'illusion continue à jouer un rôle dans l'acquisition même de ces pouvoirs. Ils ne servent donc pas à parvenir à la suprême Conscience ; ils proviennent d'un manque de vigilance et font obstacle à la réalisation du Soi, seule véritable efficience *(siddhi)*.

Dans le Lakṣmīkaulārṇavatantra, Śiva ou le grand yogin qui s'identifie à lui, est dit *svayambhū* ' qui existe par soi-même ', par sa propre liberté, et jouit spontanément de l'illumination. Quant à celui qui afin d'acquérir des pouvoirs s'éloigne de ce trésor

1. Ce quatrième *prāṇāyāma* s'effectue dans la *suṣumnā*, voie médiane : avec *recana*, vide, le souffle expiré se dirige vers le centre supérieur au sommet du crâne *(dvādaśānta)* et avec *pūraṇa*, le plein, le souffle inspiré s'oriente vers le cœur. La retenue est sans aucun tremblement et donc très apaisée *(supraśānta)*, ce qui explique le nom donné à cette pratique supérieure.

sempiternel exempt de dualité, il ne prendra jamais conscience de son identité au Dieu.

Par contre pour qui n'est plus saisi par les griffes d'une telle illusion et ne vise qu'à l'absorption parfaite en Śiva, ces exercices de yoga prennent un sens nouveau que l'on trouve uniquement dans le tantrisme :

Āsana. La véritable posture consiste à se tenir fermement à la jonction entre souffles inspiré et expiré, à savoir en *madhyaprāṇa*, le souffle du milieu, et là, établi en toute vigilance, on obtient l'énergie cognitive ; c'est là aussi que le souffle grossier en s'intériorisant devient de plus en plus subtil puis suprême. C'est là encore que naît la vibration ; et à mesure que la vigilance augmente, la vibration s'accroît et s'intériorise. Une telle vigilance atteinte, il n'y a plus de danger de déchoir de la Conscience. Ainsi s'opère le véritable contrôle du souffle *(prāṇāyāma)* qui n'a lieu qu'en *samādhi*, lorsqu'on se tient constamment au Centre, en intériorisant le souffle durant l'ascension de l'*udāna* ou *kuṇḍalinī*. On atteint la vibration *(spandana)* du plan suprême propre au pur Sujet conscient *(citpramātṛ)*.

Pratyāhāra. A l'issue du contrôle du souffle, le yogin dont les organes intériorisés deviennent subtils éprouve en son cœur *(cetas)* une précipitation de sons aptes à le faire tomber au niveau de la conscience ordinaire. Sans y prêter attention, en gardant son cœur très vigilant, il doit s'immerger plus profondément dans le suprême domaine, en pleine conscience, et briser ainsi les dernières attaches qui le relient au *saṃsāra*. Telle est la véritable rétraction de la pensée *(pratyāhāra)* qui l'isole de la dualité.

Dhyāna. La méditation à laquelle il s'adonne revêt plusieurs degrés : objective d'abord quand il médite sur les qualités de Śiva qui se présente alors comme objet de méditation ; ensuite il doit dépasser ce stade en faveur d'une méditation purement subjective, sans objet à connaître, puisque Śiva, lumineux par lui-même, ne peut être objet, lui, le Sujet absolu. C'est donc en son cœur et grâce à la vraie méditation que le méditant découvre le Sujet.

Dhāraṇā. Par cette concentration qui ' garde et protège ' *(dhāryate)* on s'empare et retient à jamais la Conscience suprême qui confère une libération définitive. Au-delà de *dhyāna* qui a révélé le pur Sujet dans l'extase du Quatrième état, *dhāraṇā*, centrée sans interruption sur ce Sujet, mène de *turya* à *turyātīta* extase répandue dans tous les états y compris la veille et le sommeil.

Samādhi, La profonde absorption dépasse encore l'étape précédente du fait qu'elle est cosmique ; par elle on s'établit définitive-

ment à même l'identité de Śiva, du Soi et de l'univers, toujours et partout ; il s'agit donc de *turyātīta*. Le yogin éprouve désormais dans ses activités ordinaires ce qu'il éprouvait en *dhāraṇā* quand il se concentrait perpétuellement sur le pur Sujet. Autrement dit son énergie se déploie spontanément en une activité non-égocentrique *(kriyāśakti)*. Grâce au *samādhi* il ne voit que la seule Réalité en tout — en soi-même, en autrui, en son corps comme dans tous les corps.

Lorsque l'illusion, entièrement conquise, disparaît, le yogin jouit de l'infinité, et dès qu'il jouit de l'infinité, il pénètre dans la pure Science.

Sans fin est l'illusion qui a ses racines dans les impressions inconscientes déposées par les innombrables expériences de la différenciation. Il ne suffit donc pas d'éliminer les erreurs et l'obscurcissement *(moha)* ; il faut parvenir jusqu'à leur source, car tant que subsistent leurs vestiges on ne pourra surmonter obscurcissement et confusion ni posséder la véritable Science mystique.

Mais cette science n'appartient-elle pas à la voie de Śiva ? C'est que la voie de l'individu mène ici à la voie divine que caractérise justement *śuddhavidyā*, science qui n'est autre que la diffusion omnipénétrante de Śiva dans l'univers, *vyāpti*, inhérence de la Conscience universelle à Śiva[1].

Une telle diffusion se produit en deux temps : le yogin commence par tout voir dans le Soi puis il finit par tout percevoir en Śiva, le Soi universel. Avec *ātmavyāpti* il jouit de l'intériorité, le Soi en lequel inhère la Conscience, et grâce à cette source d'efficience qu'est le *spanda* ainsi découvert en son propre Soi, il peut connaître et accomplir ce qu'il veut. Mais s'il se détourne de ces pouvoirs surnaturels et infuse sa conscience dans le Soi universel afin de reconnaître la vibrante Réalité en sa plénitude, il jouit alors de *śivavyāpti*, inhérence de la Conscience universelle à Bhairava. Seule demeure l'essence divine après avoir tout absorbé, corps, Soi et univers en sa multiplicité car la même énergie libre et toute puissante revêt ces divers aspects.

Comme *śivavyāpti* s'établit à la phase finale de douze énergies phoniques de plus en plus subtiles qui se succèdent dans l'énonciation de la syllabe *AUṂ*, une brève description de ces phases est indispensable.

Le yogin brise ses liens au cours des dix premières étapes de la poussée ascendante *(prāṇoccāra)* de l'énergie intériorisée appelée

1. Kṣemarāja cite des extraits du Svacchandatantra pour mieux montrer en quoi consiste *vyāpti* (II, śl. 172 sqq. et 254-257).

kuṇḍalinī. C'est dans le souffle du milieu dit *haṃsa*, ce point où fusionnent inspiration et expiration *(H* et *S)*[1], que le yogin doit éprouver les onze mouvements de *AUṂ*, ainsi épanouira-t-il la voie médiane :

1-4. Les trois premières étapes de la récitation des phonèmes *A*, *U*, *M* font place à la 4e, le *bindu*, nasalité qui prolonge le *M*, point qui note l'*anusvāra* en lequel se résorbe l'univers objectif. Textuellement ' goutte ', énergie très concentrée, le *bindu* est la pleine lune en tant que totalité de l'énergie, et son unique more contient tous les phonèmes.

Quand on commence à réciter la syllabe sacrée, signifié et signifiant sont encore séparés ; mais on atteint finalement une connaissance exempte de dualité dans laquelle les trois phonèmes se fondent les uns dans les autres.

Le *bindu* se divise en deux mores *(ardhamātra)* — phonèmes si subtils qu'on ne peut les énoncer puisqu'ils ne sont que souffle — il devient alors :

5. *Ardhacandra*, demi-lune, qui figure dans la graphie de AUM̐. Tous les phonèmes s'y dissolvent.

6. *Nirodhikā*, dynamisme du *mantra*, est une étape que les dieux eux-mêmes ne peuvent franchir. Le *bindu* demeure alors de façon permanente dans la voie du milieu.

7. *Nāda* est la résonance inaudible et éternelle dont on prend conscience quand la puissance de la formule commence à se perdre dans la pure énergie.

8. *Nādānta* « fin de la résonance » est ainsi nommée car la résonance se dissout dans l'énergie divine, sa source, tandis que signifiant et signifié ne font qu'un.

9. Avec *śakti*, l'énergie, le yogin aborde la Conscience universelle. Cette pure énergie ou puissance créatrice est une vibration infiniment subtile. A ce stade qui relève du Sujet connaissant plein de félicité, il commence à réaliser le Soi et c'est là ce qu'on appelle techniquement *ātmavyāpti*, inhérence au Soi en tant que Conscience absolue.

10. En *vyāpinī*, énergie omnipénétrante, le Soi est très apaisé. Percevant toutes les activités comme une expansion de sa propre félicité, le yogin commence à remplir l'univers de ses énergies.

Ces dix étapes préparent la onzième :

1. Cf. ici le III, 27 qui mentionne *haṃsa*, le Je suprême.

11. *Samanā*, énergie égale qui chasse la servitude et, comme elle met définitivement fin à la pensée dualisante, elle est toujours *nirvikalpa*.

L'énergie du souffle dite *haṃsoccāra* — souffle *H*, dynamisme émetteur non manifesté — sous forme d'un soc de charrue se déploie spontanément dans la voie du milieu.

Substrat paisible de la manifestation, l'énergie *samanā* renferme en elle-même tous les niveaux de la réalité. Bien que tournée vers la manifestation, elle est exempte du désir d'engendrer. En effet, elle transcende l'espace et « pressure » le temps.

Le Soi se révèle à cette étape d'inhérence de la Conscience au Soi *(ātmavyāpti)*. La servitude éliminée, le yogin atteint la libération ou de façon plus précise, l'isolement *(kevalatā)*. Telle est la victoire sur l'illusion.

12. *Unmanā*[1], la Réalité immuable et apaisée, transcende toute activité mentale *(un-manam)* car les résidus inconscients de la dualité ont disparu ; le yogin s'élève au-dessus du Sujet très pur *(pramātṛ)* qui se plaît à la seule subjectivité *(ahantā)* pour devenir le Sujet suprême et universel *(parapramātṛ)*, Je en sa plénitude *(pūrṇāhantā)* lequel déverse la subjectivité dans l'objectivité et l'objectivité dans la subjectivité. Doué de Science universelle, il n'y a pas de chose dans l'univers qui ne lui paraisse identique à la Conscience divine, et donc parfaite.

En ces conditions on comprend combien profond est le fossé qui sépare *samanā* de *unmanā* ou, sous un autre angle, *ātmavyāpti* de *śivavyāpti*. En fait Śiva est le même ici et là en son essence, seul son état diffère : il est limité par le Soi dans la première phase et sans limite dans la seconde. En d'autres termes, en *samanā* le yogin continue à discerner bien et mal, pensée et absence de pensée, et il repousse l'illusion ; dès lors une certaine distinction subsiste à ses yeux entre Śiva et le monde différencié. Au contraire, en l'énergie suprême *unmanā*, il ne perçoit aucune différence, même plus entre conscience ordinaire et conscience absolue. Tout est pour lui divin ; il est donc vraiment libre puisqu'il s'est identifié à Bhairava, Conscience et félicité indivises.

En conséquence la Réalité du Soi *(ātmatattva)*, aussi importante et indispensable soit-elle, doit être délaissée au profit de celle du Soi suprême *(paramātmatva)*. C'est alors qu'on découvre la Science universelle relevant de l'énergie *unmanā* et que l'on réalise Śiva sous tous ses aspects dans l'asservissement comme dans la liberté.

1. Pour un exposé plus détaillé et complet des douze phases du *praṇava*, cf. *Recherches sur la Symbolique et l'Énergie de la Parole dans certains textes tantriques*, André Padoux, pp. 340 sqq., les tableaux des pp. 105 et 346.

Paradoxalement, à ce niveau c'est grâce à la pensée même ou au désir que l'on atteint le non-mental (l'énergie *unmanā*) car Śiva est perçu jusque dans les activités quotidiennes, la libre énergie du Seigneur se manifestant toujours pleinement et sous quelque forme que ce soit.

Selon le verset cité du Svacchandatantra, la pure Science consiste à éprouver les qualités éternelles de Śiva, son omniscience, sa toute-puissance, à la fois comme ' *bodhanā* ' quand y est infusée la compréhension du Soi acquise de façon définitive, et comme ' *varjanā* ' en niant la négation même de la Conscience universelle. A ce moment la splendeur de la Conscience se dévoile et l'on jouit de façon définitive de sa véritable nature, le Soi absolu.

Les *sūtra* suivants (de 8 à 17) ne quittent pas la voie de Śiva quand ils décrivent l'inhérence de la Conscience à Śiva *(śivavyāpti)* : le *jñānin* devenu omniprésent et omniscient remplit l'univers entier. Le *sūtra* 8 s'attache à la vision propre au *bhairava*, les 9-12 à son jeu cosmique, le 13 à sa liberté sans limite, les 15-17 à la manière dont il déploie la fantasmagorie de l'univers.

8

Par une vigilance intense le *jñānin*, conscient d'être le Sujet absolu, obtient la félicité universelle *(jagadānanda)* et éclaire, de sa lumière consciente, le monde qui lui apparaît comme sa propre expansion, simple manière d'être de la conscience du Je.

Tandis que Soi et univers, intériorité et extériorité, forment deux rayons distincts chez l'homme ordinaire, ils n'en forment qu'un chez le *bhairava*.

Pour que l'univers devienne l'irradiation de sa propre lumière, le *jñānin* doit prendre vivement conscience de son identité à la pure Science qui l'éclaire et y pénétrer en un seul instant, de tout son être. Alors seulement il remplit l'univers comme ne faisant qu'un avec lui ; et partout il ne voit que le jeu d'une divine Conscience.

Selon la Sarvamaṅgalā, l'univers n'est que l'énergie de Śiva. Et le Vijñānabhairava précise que le yogin éprouve la Conscience universelle dans le domaine des organes sensoriels, goûts, odeurs, formes, sons, etc., puisqu'elle est toujours présente.

Il s'agit donc de *śivavyāpti* au-delà de *ātmavyāpti*. Même si l'on ignore cette conscience, c'est dans la Conscience que réside cette ignorance. Rien ne peut être repoussé hors de la Conscience, et jamais celle-ci ne subit la moindre diminution[1]. Même absente, elle est là, omniprésente, d'où sa plénitude.

1. Prendre conscience qu'on est privé de conscience, c'est encore être conscient.

9

Pour celui qui réside perpétuellement dans la Conscience universelle, toutes ses expériences relèvent d'un ballet où il fait office de danseur.

L'allégorie du danseur a une grande portée dans le Śivaïsme qui considère Śiva comme le Roi des danseurs *(naṭarāja)*. C'est en effet en dansant qu'il déploie son énergie créatrice, en dansant encore qu'il disperse les ténèbres de l'ignorance, piétine les liens des êtres enchaînés et les conduit ainsi à la délivrance.

De son côté le yogin, parvenu au sommet de la lente progression propre à la voie individuelle et qui a traversé la voie de l'énergie, atteint l'état de Śiva et devient à la fois le spectateur et le danseur qui déploie la pantomime universelle sur l'écran immuable de sa conscience. Sur cette paroi lumineuse les apparences de la réalité phénoménale miroitent et se détachent en ombres mouvantes[1]. Demeurant en ce monde il vaque à ses occupations tout en sachant que son activité se déroule à l'intérieur de la Conscience divine.

Mais il arrive que le danseur cache par les reflets de son jeu l'écran de pure conscience ; c'est lui qui, d'après l'hymne à la Déesse, recouvre le Soi de tuniques *(kośa)* qui le dissimulent tout en le protégeant, car il en prend, nous dit-on, grand soin.

Les ignorants, victimes du jeu, sont donc comme des marionnettes actionnées par l'acteur cosmique. Ils n'échappent ni à la souffrance ni au plaisir. Mais celui qui jouit de Science mystique, tel le grand danseur Śiva, masque par sa danse sa véritable nature, s'amusant à assumer pour le public les rôles si variés de veille, de rêve et de sommeil. Cachée aux ignorants, son essence rayonne à ses propres yeux et tel Śiva, il ne s'identifie pas à ses rôles ; jamais il n'en est dupe puisqu'il déborde de Conscience.

Il n'est pas non plus assujetti à des tâches ou à des devoirs car il a accompli ce qu'il devait accomplir : reconnaître sa véritable

1. Jeu des ombres *(chāyānāṭaka)* populaire en Inde. L'unique acteur est placé derrière un écran qui se trouve sur la scène éclairée de l'intérieur. Il y meut des marionnettes. Le public assis de l'autre côté de l'écran, dans l'obscurité, assiste aux actions que projettent sur l'écran les ombres des marionnettes au gré de l'acteur invisible. La Pañcadaśī (X, 13.16), texte postérieur de plusieurs siècles à Vasugupta et à Kṣemarāja, se sert aussi de la métaphore du danseur mais en lui donnant une interprétation vedāntin : la conscience immuable danse sur le théâtre de l'univers et manifeste l'intelligence qui apparaît dans la lumière consciente. Le régisseur est le sentiment du moi et l'assemblée des spectateurs consiste en la multitude d'objets extérieurs. Les musiciens et leurs instruments sont les organes des sens. Quant à la lampe qui éclaire la scène, c'est le témoin, la conscience aussi immobile que la lampe fixée sur la scène et qui pourtant met en relief les opérations internes et externes de la pensée.

essence. Il est donc libre et toujours détaché à l'égard du jeu cosmique auquel il prend joyeusement part[1].

10-12

Tout en lui, son intelligence comme l'ensemble de ses organes participe à sa danse et à sa mimique expressive lesquelles ont pour véritable théâtre le Soi intérieur, son propre cœur. Cette pantomime est spontanée et libre, même si elle semble manifester à l'extérieur sa vibration purement intérieure. Les mouvements qui l'exécutent doivent leur perfection à ce que l'intelligence ne perd jamais contact avec le Soi. Purifié, ayant perdu ses limites, on ne désigne plus l'intellect par *buddhi* mais par *dhī* et *dhiṣaṇā*, intuition, sapience, et c'est désormais grâce à elle que le yogin s'éveille à la très subtile vibration intérieure *(āntaraparispanda)*, expression de la libre énergie, flot spontané et vibrant s'écoulant du cœur bien absorbé dans la Lumière vivante qui perpétuellement scintille et fulgure[2], celle du suprême Je conscient.

Sur cette vibration *(sphurattā)* Abhinavagupta écrit deux beaux vers cités par Maheśvarānanda[3] et qui illustrent l'épanouissement de la connaissance et de l'activité du mystique : « Śiva conscient, libre, d'essence transparente, sans cesse vibre, et cette suprême énergie monte à la pointe extrême des organes sensoriels. Il n'est plus alors que jouissance, et cet univers tout entier apparaît lui aussi vibrant. En vérité je ne vois pas où pourrait se loger cet écho qu'est la transmigration ! »

Par l'expression ' *sāttvikābhinaya* ' Kṣemarāja, qui écrivit aussi des commentaires sur l'esthétique, réfère au jeu naturel et ' essentiel ' de l'acteur, lequel, pour vibrer et faire vibrer les spectateurs, doit constamment puiser aux sources de l'intimité — le Soi —, vivre l'instant jaillissant tout frémissant d'une véritable émotion.

La représentation des sentiments étant un des moyens qu'utilise le dramaturge pour éveiller une profonde impression chez les spectateurs, ces derniers doivent, eux aussi, posséder une intelligence fine, lucide et désintéressée pour déceler les émois subtils que suggèrent les gestes et les attitudes de l'acteur. Ils doivent avoir du cœur (le *sahṛdaya* étant l'homme de goût) et leurs émotions posséder un caractère universel et impersonnel afin de s'identifier

1. Sur « Śiva le danseur au banquet de la vie », cf. mon ouvrage *La Bhakti*, p. 66 sqq. ; et sur la contemplation artistique et mystique, cf. *Le Paramārthasāra* d'Abhinavagupta, p. 11-18.

2. *Sattvasphurattā.*

3. Dans sa *Mahārthamañjarī*, texte sanskrit, p. 25. Ma traduction, p. 90.

à l'objet contemplé et de sympathiser avec les sentiments du héros suggérés par le dramaturge et subtilement exprimés par l'acteur.

Le divin Acteur, maître de son intelligence, accomplit tout ce qu'il désire en produisant l'impression voulue chez le spectateur, c'est-à-dire l'ensemble des organes sensoriels qui, tournés vers le Soi, perçoivent en lui seul le jeu prodigieux du devenir. Par sa perfection cette représentation suscite un ravissement[1] qui ne laisse place à aucune distinction entre sujet et objet.

13-14

Les deux *sūtra* suivants décrivent la liberté qu'atteint le Bhairava en raison de sa constante vigilance : il est libre dans sa connaissance comme dans ses actions, en son corps comme partout ailleurs. La différenciation ayant pris fin, il jouit d'une égale souveraineté à l'égard de soi, d'autrui et de toutes choses.

15

Quant au yogin qui progresse dans la voie inférieure, même s'il jouit d'autonomie, il lui faut s'efforcer de rester perpétuellement conscient du germe *(bīja)*, ce point vital d'où irradient toutes les énergies de son être. Il évitera ainsi de détacher l'univers de sa source, l'énergie divine.

16

Ayant pour assises inébranlables *(āsana)* une vigilance constante, en pleine possession de son énergie, il est toujours libre et plonge aisément dans la Conscience qui engloutit peu à peu ses imprégnations de la dualité. Cette conscience d'où jaillit l'univers est comparée à un lac transparent et sans limite[2], l'univers s'y reflétant très pur et en la totalité de son essence. Ce lac n'est autre que la pure Science.

Notons ici une différence quant à la manière de découvrir cette Science innée : dans la voie de l'individu c'est par la grâce divine mais aussi par son propre effort que l'on parvient à l'*état* de pure Science *(śuddhavidyāvasthā)* ; la volonté du yogin n'étant pas toujours identique à la volonté divine, il ne peut atteindre cet

1. *Camatkāra*, ravissement propre au *sahṛdaya* qui apprécie le drame et au mystique qui, à un degré bien supérieur, jouit de la félicité divine. Mais ici et là l'impression est spontanée, elle ne dépend d'aucun effort. *Guru* pour le second ou acteur pour le premier ne font que soulever le voile, enlever l'obstacle afin que le ravissement intérieur jaillisse aussitôt.

2. Cf. I, 22 et ici p. 64 et p. 86, sur ce lac de la libre énergie qui se trouve à l'intersection de la voie de Śiva et de celle de l'énergie.

état qu'au gré du bon vouloir divin, et ne s'y maintient qu'avec difficulté. Au contraire dans la voie de Śiva, l'illumination est le propre du pur *Sujet (śuddhavidyāpramātṛ)*, elle est donc spontanée, définitive, car volonté divine et volonté humaine se sont d'emblée identifiées, la pure Science demeurant sous le contrôle du Bhairava.

17

Ce *sūtra* montre de quel pouvoir créateur jouit un yogin bien établi dans la pure Science et qui possède une liberté illimitée.

A l'objection que le pur Sujet ne peut créer des objets, on répond qu'un tel pouvoir n'est qu'une étincelle de la Conscience : celle-ci peut susciter la fantasmagorie *(nirmāṇa)* de l'objet aussi bien que celle du sujet. Mais pour créer elle ne dépend pas de l'objet, sinon sa liberté se trouverait mutilée.

Commentant l'Īśvarapratyabhijñākārikā d'Utpaladeva, Abhinavagupta précise :

« En vertu de sa seule liberté Parameśvara se manifeste comme objet connu, ce qui est possible, bien qu'il soit uniquement sujet, car l'objet n'a pas d'existence séparée de la lumière consciente autonome. » (I, 5.15).

Pour se libérer il suffit, d'après les Livres sacrés, de percer le mystère de l'eau et de la glace, la glace symbolisant le monde des objets durcis, rétrécis, pétrifiés. En effet, que les rayons du soleil de la Connaissance illuminent ce monde, et la glace se transforme en eau vive — le Sujet délivré de ses limites et de son durcissement. Glace et eau ne font qu'un pour celui qui sait comment l'eau se solidifie et comment la glace, à nouveau, se liquéfie[1].

Pour cet être l'univers n'est qu'un jeu, il est donc libéré en cette vie même.

18

Un certain balancement voulu par la répétition du terme *nāś*-détruire, implique que si l'un émerge, l'autre, automatiquement, s'immergera, selon le grand principe de l'école Spanda[2].

Si la pure Science reste toujours jaillissante, le libre Bhairava ne renaîtra plus après la mort, toute sa personne ainsi que ses créations procèdent de son énergie divinisée. Ses œuvres ne sont plus forgées par des actes entachés d'ignorance, à savoir le *karman*, acte voulu,

1. La coagulation ou congélation librement assumée correspond, semble-t-il, à la phase *ūnatā* de l'émanation des phonèmes décrite au II, 7. Ici p. 167 et p. 149.

2. Sur *unmeṣa* et *nimeṣa*, cf. Spandanirṇaya de Kṣemarāja, stance I.

assumé, responsable, qui engage l'avenir en préparant une juste rétribution.

19

Même un yogin qui a pris contact avec la Réalité et jouit de Science mystique, s'il ne se recueille pas intensément ou s'il s'adonne à des pouvoirs limités *(siddhi)*, perdra cette pure Science et, retombant sous le joug des énergies phonématiques, il demeurera serf de l'illusion.

Tant que subsistent en lui des impressions résiduelles de désirs, celui qui chemine péniblement dans la voie inférieure n'est pas à l'abri de défaillance et de chute. Les énergies qui l'égarent sont les *mātṛkā* présidant aux fonctions d'une parole unie à une connaissance discursive[1].

20

Un yogin non encore parfaitement éveillé *(asuprabuddha)*, s'il manque de vigilance à l'égard de la Réalité, ne jouit du ravissement du Quatrième état qu'aux moments favorables d'absorption en soi-même ; états crépusculaires à la jonction de veille et de sommeil, ou de sommeil et de rêve, ou de rêve et de veille ; mais durant l'état intermédiaire — pensée affairée de la veille, rêve ou inconscience du profond sommeil — il redescend à l'état ordinaire. Il doit donc, sans se lasser, répandre ce ravissement jusque dans ces étapes intermédiaires d'extraversion ou d'inconscience.

Dans la voie de Śiva, le Quatrième état se déversait spontanément dans l'univers et sur les états psychiques dont le *yogīndra*, tout ramassé dans son élan, devenait le souverain. Ici par contre, le Quatrième imbibe ces états lentement, de proche en proche ; et le yogin doit s'appliquer sans relâche à le faire pénétrer partout. C'est que ses propres énergies dites « redoutables » l'entraînent vers les merveilleuses jouissances qui procèdent du Soi ; s'il s'attache à elles, l'univers n'étant plus imprégné de sa propre félicité apparaît à nouveau agité, douloureux. Néanmoins cette vision erronée ne dure qu'un moment s'il s'empare avec fermeté de la béatitude du Quatrième état.

21

Mais comment répandre le Quatrième état sur les trois autres ? Nous avons vu — dans la voie de l'énergie — que le yogin entre d'abord en *samādhi* et, y demeurant, il imprègne de sa conscience

1. Cf. I, 4.

illuminée ses activités extérieures. En toute vigilance, il s'absorbe encore et encore en lui-même et se dégage progressivement des modalités grossières et subtiles en vue de parvenir à la vibrante conscience. A cette fin, il repousse tous les moyens, en particulier le fonctionnement mental et les pratiques du souffle ; il ne s'adonne qu'à l'Éveil et n'utilise que son cœur *(cetas)* pour accéder à l'émerveillement indifférencié.

22

Que résulte-t-il de ces plongées dans l'intériorité ? Une vision égale, répond le *sūtra*. C'est un retour à la voie de Śiva : une entrée dans la *kramamudrā* afin d'égaliser intérieur et extérieur et d'annuler toute inégalité entre le *samādhi* et la dispersion de la veille *(vyutthāna)*.

Le *sūtra* 22 précise de quelle manière on parvient à cette attitude *(mudrā)* dite progressive *(krama)* : Dans le Quatrième état le souffle d'un yogin n'est que pure vibration ; les souffles ascendant et descendant résident dans la voie centrale *(suṣumnā)* et les nœuds qui entravent habituellement l'ascension du souffle vertical *(udāna)* se délient, alors le souffle qui s'était stabilisé à l'intérieur sous l'influence de l'énergie fulgurante (la *kuṇḍalinī*) sort spontanément d'une façon imperceptible, à l'insu du yogin qui demeure tout imprégné de la paix dans laquelle il baigne. C'est là le premier mouvement de l'attitude *bhairavīmudrā*, lorsque les yeux s'ouvrent au monde externe et que s'unissent conscience de Soi et conscience de l'univers. En ceci consiste la perception de l'égalité *(samatā)*, à savoir une seule et même conscience visible toujours et partout.

Dès lors le comportement du yogin ne subira plus de variation, qu'il ait les yeux fermés ou qu'il les ouvre, il ne voit partout à l'intérieur, à l'extérieur, que béatitude et conscience indivises.

Les trois états étant imprégnés du Quatrième, comme celui-ci n'existe que par rapport aux trois autres, il disparaît pour faire place au seul *turyātīta* quand le Soi universel n'est plus soumis aux contingences. Pour un tel yogin aucune différence ne subsiste entre la vie et la mort. Grâce à la voie de l'énergie il a atteint la voie suprême.

23

En revanche, dans la voie de l'individu, le yogin n'arrive pas à s'affermir définitivement dans sa véritable nature, il ne se soucie pas suffisamment de répandre la parfaite conscience de soi jusque dans le monde externe à l'aide de l'attitude progressive. Pleinement satisfait du *samādhi* et de ses joies, il relâche sa vigilance ; en ce cas, s'il continue à goûter le Quatrième lors des étapes initiale et

finale des trois états, il perd sa pure Science au cours des étapes intermédiaires, surtout pendant la veille et dans l'inconscience du profond sommeil. En effet, tant qu'un yogin ne réside pas définitivement dans sa propre essence et se contente du flot des jouissances propres au Quatrième état, il demeure sujet à des rechutes et incapable d'accéder à la Réalité permanente au-delà de tout flux. Il connaît *turya*, il ne possède nullement *turyātīta*.

Notons qu'au début de son cheminement sur la voie de l'individu, le yogin retombe à l'état dispersé de la veille, mais lorsqu'il a accédé au niveau de l'énergie, il retombe en *svapna*, ce qui implique des états mystiques mais non l'état suprême[1].

24

Mais s'il se recueille avec une vigilance soutenue, il retrouve ce qui était perdu : la pure Science reparaît dès qu'il reste pleinement conscient de soi au cours de toutes ses activités[2].

C'est par une saisie constante *(avaṣṭambha)* qu'un yogin, perpétuellement immergé dans sa propre conscience, s'adonne ardemment à concilier l'essence savoureuse du Soi avec les aspects les plus variés de l'univers qu'il imprègne peu à peu de cette saveur. Il se concentre sur chacune de ses activités à l'instant même où il prend conscience d'une forme, d'un son, d'un contact, d'une odeur, et il y fait pénétrer la lumière consciente. En d'autres termes il projette ses expériences intimes propres au Quatrième jusqu'au niveau extérieur de la perception objective.

Chevillée dans la Réalité, sa pensée réside partout ; elle ne peut sortir de soi ni se disperser puisque la Nature *(bhāva)* qu'elle appréhende ici et là est Śiva même, Lumière toujours égale à elle-même.

25-26

Quittant la voie inférieure, le yogin accède à la voie divine et devient pareil à Śiva mais non encore identique à lui tant qu'il conserve un corps dû à des actes antérieurement accomplis en voie de fructification et dont il doit subir les conséquences. Inutile donc de se débarrasser du corps dont les limitations font momentanément obstacle à l'identité immédiate avec Śiva. Se libérer du corps et de ses douleurs par le pouvoir du yoga ne ferait que retarder l'échéance d'une fructification inévitable et susciter une nouvelle

1. Cf. II, 10.

2. *Mātra* désigne les états correspondants aux fonctions organiques et psychiques que l'homme ordinaire qualifierait ' d'objectives ' mais qui désormais ne le sont plus, de là l'emploi du terme *mātra*, ' mesuré ', ' assimilé ' par la conscience.

naissance. Ainsi, malgré son corps, le *jñānin* bien absorbé dans le Soi transforme ses douleurs en félicité.

Situé dans le suprême royaume il n'est plus asservi par ses fonctions corporelles ; s'il continue à vivre c'est à l'image de la roue du potier qui tourne encore librement pendant quelques instants une fois le vase achevé. Selon une autre comparaison, bien que le feu soit sur terre, il flambe haut dans le ciel ; de même si le Soi réside dans un corps qui demeure en ce monde, il s'y montre comme brûlant dans le royaume divin. Mieux encore, toutes les fonctions corporelles et mentales du yogin, imprégnées de conscience, prennent une tout autre signification : elles constituent son unique culte. Le but atteint, point n'est besoin d'attitudes mystiques, de *mudrā* comme la *khecarī* ou la *bhairavī* qui lui ont servi à égaliser extase et activité pratique. Sa seule attitude désormais est de résider dans un corps, ses moindres gestes étant marqués du ' sceau ' *(mudrā)* de Śiva. Nul emblème ne lui est nécessaire, bien au contraire, il ne doit se singulariser en rien, ne porter ni bâton, ni vêtement spécial, ni ne faire aucun geste des doigts *(mudrā)*, les énergies divines étant très secrètes, elles saluent uniquement l'être au *liṅga* caché qui a réalisé le Soi, tandis qu'elles se détournent de qui porte un signe distinctif (un *liṅga*) en vue de se distinguer du commun des mortels.

27

Les *sūtra* suivants continuent à décrire en termes de pratiques religieuses le comportement d'un libéré qui vit encore en ce monde ; comme son activité qui, nous l'avons vu, n'est que *mudrā* — ses moindres gestes et attitudes jaillissant des profondeurs du Soi —, toutes ses paroles témoignent elles aussi d'une constante prise de conscience du Je absolu ' *aham* ' et forment son *japa* qui signifie ici *mantra*, parole mystique efficiente.

Japa désigne à l'ordinaire la récitation d'une formule, un *mantra* associé à une respiration bien réglée. Et ce souffle qui participe à la Vie *(prāṇa)* est considéré comme supérieur à la pensée et à l'intelligence *(buddhi)* car antérieur à eux. Mais pour l'être libéré nul besoin d'une telle récitation puisque cet être est le *mantra* même : Abhinavagupta définit son *japa* comme une réalisation du Cœur, comme l'efficience de tous les *mantra*, à savoir le Je resplendissant de Conscience : « Celui qui a de fermes assises en ce (Cœur) increé, dit-il, quoi qu'il fasse et quelle que soit (la parole qu'il associe) à son souffle ou à sa pensée, tout cela est considéré comme *japa.* » (T.A. IV, 194).

Paradoxalement, les paroles mêmes qui ne sont chez l'ignorant

que bavardage futile et asservissant, proférées en pleine conscience de soi, se montrent efficientes, libératrices. Le souffle également fait l'objet d'une transmutation analogue : courant divin résidant à l'intérieur de la poitrine, *haṃsa* qui désigne son rythme, se décompose en *HA*, inspiration ou Śiva, en *SA*, expiration ou énergie. Tout homme le récite perpétuellement et à son insu, qu'il veille ou qu'il dorme. Mais à la différence de l'ignorant, le *jñānin* a reconnu parfaitement cet *haṃsa* ; il jouit de Śiva uni à ses énergies et doué de puissance et d'omniscience.

28-32

A quelle activité s'adonne-t-il ? Deux *sūtra* (28-29) répondent : Son œuvre de charité est le don généreux qu'il fait à autrui de la Connaissance de soi. Semblable au bon berger il dirige le troupeau des êtres asservis en les éveillant à l'aide de son énergie cognitive.

Le passage d'un texte anonyme que cite Kṣemarāja relève de l'école Kula, système de la vivante énergie dont les adeptes découvrent le Soi au cours de toutes leurs activités quotidiennes, en particulier celles qui mettent en œuvre une énergie surabondante et intense. Ces maîtres des énergies qui considèrent le monde comme le simple épanouissement de leur propre énergie peuvent transmettre leur Connaissance mystique par un coup d'œil, par un seul contact ; on le comprend aisément, leurs gestes, leurs attitudes et leurs paroles non seulement témoignent de leur suprême réalisation mais encore la transmettent effectivement.

Devenu pareil à Śiva et ayant recouvré sa gloire et sa souveraineté innées, le *yogīndra* puise à volonté dans l'énergie universelle pour en faire bénéficier ses disciples.

Le *sūtra* 29 définit son énergie cognitive et le 30 traite de son énergie sous forme d'activité, activité dont l'univers n'est que la vibration. Si le maître se tourne vers le monde, il perçoit l'univers comme l'extension de ses propres énergies ; sa connaissance étant ce qui manifeste le monde, les choses dépendent entièrement de la connaissance et sans elle n'existent pas.

Il ne voit qu'énergie consciente partout répandue, non seulement dans le sujet et l'objet qui ne font qu'un, mais dans les états cosmiques d'émanation, de maintien ou de résorption de l'univers (31).

On objecte à cela : le Soi ne deviendra-t-il pas en ce cas multiple et changeant comme ces états si variés de l'univers qu'il contemple, le yogin ne perdra-t-il pas alors la conscience de Soi dès qu'il déploiera son activité au milieu de cette multiplicité ?

Le *sūtra* 32 explique que rien ne pourra jamais plus le faire

déchoir de sa pure intériorité, Lumière dans laquelle il perçoit tout. Seule l'ignorance apparaît et disparaît, l'Essence, elle, demeure immuable.

33

Par-delà preneur et pris, dans l'Intériorité absolue, subjectivité et objectivité ne font qu'un puisque le monde extérieur n'est autre que la propre énergie du yogin parvenu à l'état de véritable Sujet. Comme il n'est pas le preneur il n'y a pas de pris. Ni la subjectivité ni l'objectivité à la manière de l'homme ordinaire n'ont plus cours pour lui et quand il éprouve plaisir et douleur il ne s'identifie pas à ces impressions, la félicité ininterrompue procédant du Soi les égalise de la même façon qu'un flot puissant recouvre uniformément hauts et bas du terrain.

34-35

Ce *jīvan mukta* jouissant du fruit du yoga, libéré de toute impression consciente ou inconsciente à double pôle, propre au corps subtil ou au corps grossier, est un *kevalin*, ' isolé ' de la nature empirique et de ses liens, ayant recouvré sa nature absolue, car il échappe à la dualité. Il s'oppose à l'homme contracté *(saṃprahata)*, limité, que l'ignorance prive de sa liberté infinie et qui, vivant dans l'illusion de la dualité bien-mal, pur-impur, découpe le monde entier en catégories subjectives et objectives.

36-37

Sa connaissance étant purifiée, son activité le sera à son tour et changera de nature. Quand, sous l'influence d'une grâce intense, il repoussera l'illusion ainsi que l'activité viciée qu'elle engendre, il jouira d'une activité divine, efficiente, d'où procédera une création très distincte de l'apparence différenciée et tronquée que perçoit l'homme assujetti aux actes. *Sarga*, créativité, que Kṣemarāja glose par *nirmaṇatva*, fantasmagorie, est une faculté de créer par laquelle le yogin exerce un plein pouvoir.

Cette faculté extraordinaire n'est qu'une extension du pouvoir que tout homme a de créer en rêve ; à la différence que la création du libéré vivant qui se déploie dans la veille se manifeste à tous ; elle étend son empire non seulement jusqu'aux dieux, aux êtres surnaturels et tout-puissants, mais domine en outre le temps et l'espace. L'imagination purifiée par la Connaissance du Soi recouvre son efficience native ; l'énergie créatrice chez un yogin illuminé se confond avec la libre énergie qu'il puise à sa source[1], le Quatrième état.

1. Le *spanda*.

38-39

Que doit faire celui qui chemine dans la voie de l'individu pour obtenir cette efficience d'ordre cosmique ? Il doit s'appliquer constamment à rendre vie aux trois états en les enflammant par le Quatrième qui déborde de la félicité du Soi.

Une telle félicité a pour expression le ravissement de joie *(camatkāra)* du Sujet apaisé tout absorbé dans la vibration *(spanda)*. On appelle en effet *camatkāra* le Cœur identique à la prise de conscience globale de Soi et à la grande Béatitude, en raison de la densité de la plénitude indivise *(ekaghanatā)* de cette expérience mystique.

Les présents *sūtra* rejoignent les aphorismes 6-7 et se situent à un niveau supérieur par rapport au *sūtra* 20. Il ne s'agit plus en effet d'un yogin aux yeux fermés[1] tout adonné à la vie intérieure mais de son épanouissement à l'extérieur[2] au moment où ses organes corporels, bien ouverts[3] au monde, sont animés par le ravissement du Quatrième état jusque dans le déploiement de leur activité.

Dans la voie de l'individu l'épanouissement intérieur porte sur la connaissance illuminée et le yogin jouit de félicité intime, mais ici, dans la voie de l'énergie, l'épanouissement extérieur concerne l'activité. Mener celui-ci à terme n'est pas chose aisée, car c'est le monde entier qui doit être rempli de la félicité de la Conscience. Toute forme d'activité y compris ce qui faisait jusque-là obstacle à la vie intérieure, l'amour sexuel, la surprise émerveillée, les plaisirs sensoriels surabondants, peut transformer soudain la félicité intime en une béatitude cosmique dans laquelle l'univers baigne. La vibration de haute fréquence en se propageant réanime le corps et ses organes et devient universelle *(sāmānyaspanda)*.

Le yogin découvre alors la libre puissance de sa volonté en toute sa pureté, et son énergie se révèle à lui comme félicité et liberté infinies. Pour jouir d'une telle efficience d'ordre cosmique, il s'empare, puissamment *(avaṣṭambh-)* et à chaque instant, de la Conscience du Je au cours de toutes ses activités.

40-41

Vu la difficulté de la tâche, rien d'étonnant à ce qu'il échoue fréquemment ; si le moindre désir subsiste en lui, au sortir du *samādhi* il se trouve entraîné vers les objets. L'impureté de finitude reprenant ses droits, il perd la certitude de sa nature infinie.

1. *Nimīlanasamādhi.*
2. Si on peut encore employer ce terme à cette étape de pure intériorité.
3. *Unmīlanasamādhi.*

Mais sous l'influence de la grâce divine, son désir aboli, tout penchant vers l'extérieur prend fin, et il ne quitte plus le Quatrième état, l'Intériorité absolue.

Quand la certitude fulgurante que ce yogin a du Soi s'enracine dans le Quatrième, disparaissent à ses yeux l'individualité *(jīvatva)* ainsi que l'écoulement du devenir *(saṃsāra).*

42-43

Dans ce cas pourquoi reste-t-il uni à un corps ? Ne devrait-il pas mourir aussitôt ?

En fait il ne prend pas pour le Soi son corps subtil ni son corps grossier. Seuls les éléments comme la terre, l'eau, l'air qui forment le corps ordinaire l'enveloppent à la manière d'une cuirasse[1] dont il peut se dévêtir à son gré, tel un serpent se libère de sa vieille peau ; détaché du corps, il ne renaîtra plus.

Par contraste avec l'homme nommé *satkañcukin*, prisonnier de véritables cuirasses qui, persistant après la mort, le forcent à transmigrer dans un nouveau corps, le libéré vivant est nommé *bhūtakañcukin*, celui qui a pour seule cuirasse les éléments physiques qui se détacheront spontanément de lui au moment de la mort.

Durant sa vie il se sert de son corps comme d'un instrument qu'il manie à son gré avec un total détachement. S'il reste uni à un corps c'est que telle est la libre volonté de Śiva dont l'énergie, sous forme de Vie infinie, se plaît à manifester l'univers de cette façon. Inutile donc de chercher la raison de l'union naturelle au corps ; ce qui importe c'est l'esclavage à l'égard du souffle, ou au contraire sa maîtrise dès que, par-delà les souffles variés, on accède à cette source de Vie universelle qu'est *prāṇanāśakti*, l'énergie divine.

44

Le *sūtra* 44 qui condense l'enseignement de la pratique propre à la voie individuelle précise que, devenu maître de ses énergies subtiles, le yogin est un être extraordinaire qui atteint pour toujours la Conscience ultime. Ceci semble s'accomplir en deux temps selon une double pratique de la *kuṇḍalinī* : l'une inférieure que surmonte un tel yogin concerne l'énergie du souffle *(prāṇaśakti)* qui, délaissant les canaux de gauche et de droite, s'élève dans la voie médiane à l'aide de certains exercices ; l'autre, supérieure, concerne *citśakti*, l'énergie consciente. Pour l'atteindre le grand yogin doit s'enfoncer toujours plus profondément jusqu'à la

1. Cf. ici p. 108.

kuṇḍalinī du Centre universel, Conscience primordiale pleinement éveillée. Il entre en contact encore et encore avec ce Centre jusqu'à ce que fusionnent parfaitement félicité du Soi et activité dans le monde. De là l'emploi de l'expression *nirvyutthāna*, sans dispersion, décerné à ce *samādhi.*

45

Ce dernier *sūtra* fait allusion à l'égalisation que réalise la pratique *kramamudrā* de la voie de Śiva. Ce mouvement qui va et vient du Soi à l'univers est symbolisé par la fermeture et l'ouverture ininterrompue des yeux.

Fermer les yeux à l'univers, c'est les ouvrir à la Conscience intime et, à l'inverse, ouvrir les yeux à l'intériorité c'est les fermer à l'extériorité ; mais ici le yogin bien établi dans la Conscience de soi ouvre les yeux et perçoit l'univers comme l'expression de la Conscience de Soi et identique à Śiva ; puis, fermant les yeux il reprend l'univers à l'intérieur de soi, le dissout en Śiva et recommence ainsi jusqu'à ce que monde intériorisé et monde extériorisé ne fassent qu'un dans l'harmonie propre à la *kramasamalā*. Tel est selon Kṣemarāja le sens de *pratimīlana* qui englobe à la fois *nimīlana* et *unmīlana*, et où se trouvent donc indissolublement unies conscience de soi et conscience cosmique.

Quand toutes les tendances à la différenciation se sont évanouies chez un yogin ardemment adonné à l'Union suprême, l'univers n'est plus pour lui que la splendeur de la Conscience divine.

Prati ' de nouveau ' implique que cet Éveil dû à l'énergie *unmanā* était déjà présent. On ne fait que reconnaître ce que dans l'intime on a toujours su.

SIGLES ET ŒUVRES

—	Hymnes aux kālī, La roue des énergies divines. Traduction et introduction par Lilian Silburn, Paris, 1975.
—	Hymnes de Abhinavagupta. Traduction et commentaire par Lilian Silburn, Paris, 1970.
—	Instant et cause : le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde, par Lilian Silburn, 1955, Paris (Vrin).
I.P.K.	Īśvarapratyabhijñākārikā de Utpaladeva, Śrinagar, 1921.
I.P.v.	Īśvarapratyabhijñāvimarśinī de Abhinavagupta, Id. K.S. 22 et 33.
M.M.	Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda. Traduction et Introduction par Lilian Silburn, éd. de Boccard, Paris, 1968. Mahārthamañjarī, éd. par Gaṇapati Śāstrī, Trivandrum Sk. Series, nº 66, 1919.
M.V.	Mālinīvijayottaratantra, K.S. nº 37, Bombay, 1922.
N.T.	Netratantra, avec le commentaire de Kṣemarāja, 2 vol. Bombay, 1926 et 1939, K.S. nºs 46 et 61.
P.H.	Pratyabhijñāhṛdaya, éd. J. C. Chatterjee, Śrīnagar, 1911, K.S. nº 3. Pratyabhijñāhṛdaya, éd. et traduit par Jaideva Singh, éd. M. Banarsidass, Benarès, 1963.
P.S.	Paramārthasāra d'Abhinavagupta, Texte sanskrit édité et traduit par Lilian Silburn, Paris, 1957 et 1979.
P.T.v.	Parātriṃśikāvivaraṇa d'Abhinavagupta, Śrīnagar, 1918, K.S. nº 18. Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta, texte traduit et annoté par A. Padoux, Paris, 1975. Édition Sk. Śrīnagar, 1947, nº 68.
S.D.	Śivadṛṣṭi de Somānanda, avec le commentaire d'Utpaladeva, Śrīnagar, 1934, K.S. nº 54.

S.K. Spandakārikā de Vasugupta, avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, Śrīnagar, 1913, K.S. n° 6.

Sn. Spandanirṇaya de Kṣemarāja, texte et traduction anglaise, Śrīnagar 1925, n° 42.

— Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭa Nārāyaṇa, La Bhakti. Texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, 1963 et 1979.

S.S.v. Śivasūtravimarśiṇī de Kṣemarāja, Śrinagar, 1911. n° 1 et ed : P.N. Pushp, 1973.

Śiva Sūtra Vārttika de Bhāskara, Śrīnagar, 1916, K.S. n^os^ 4 et 5.

The Śiva Sūtra Vimarśinī of Kṣemarāja translated into English by P. T. Srinivas Iyengar, Allahabad, 1911-1912. Indian Thought, vol. III-IV.

Et tout dernièrement paru : Śivasūtras, The Yoga of Supreme Identity, by Jaideva Singh, Varanasi, 1979.

T.A. Tantrāloka d'Abhinavagupta avec le commentaire de Jayaratha, 12 vol. Śrīnagar, 1918-1938.

Sv. Svacchanda Tantra, avec le commentaire de Kṣemarāja, 7 vol. Bombay, 1921-1935.

V.B. Vijñānabhairava, texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, 1964 et 1976.

V.S. Vātūlanāthasūtra avec le commentaire d'Anantaśaktipāda, traduction par Lilian Silburn, Paris, 1959.

INDEX SANSKRIT

jñāna, connaissance limitée, 2, 40, 45, 71, 76, 116, 156. Connaissance mystique, 8, 52, 71, 97, 121, 156. °*śakti* énergie cognitive, divine, 117.

jñānin, sujet doué de suprême connaissance, 69, 92, 125, 129, 130, 169.

jyeṣṭhā, énergie divine, l'« excellente » qui incite à la connaissance de Soi, 38 n[1], n. 40, 62-63, 118-119.

tantra et *āgama*, textes sacrés, révélés, des śivaïtes.

tattva, Réalité, niveaux de la réalité ou catégories, 76, 106, 133, 160-161.

tamas, inertie, torpeur, un des trois *guṇa*, 159.

tarka, *sattarka*, *vitarka*, discernement, 16, 136.

turya ou *turīya*, le Quatrième état de conscience, au-delà des trois états ordinaires, 44 sqq., 90-93, 126-131. État indifférencié de non-dualité, 27, 104-106, 176.

turyātīta « au-delà du Quatrième », Conscience pleine de félicité, 27, 46 sqq., 122, 125-126, 131-132, 157, 164 sqq., 175 sqq.

deha, corps, *dehin*, vivant dans un corps, 53 n[2], 54.

dvādaśānta ou *brahmarandhra*, centre supérieur du cerveau, 155, 164 n[1].

dhāraṇā, concentration, 163, 165-166.

dhiṣaṇā, sapience, intuition, 84, 171.

dhī, intuition mystique, 81, 84, 171.

dhyāna, méditation, 14, 80, 161, 165.

dhvani, résonance spontanée, vibration universelle, 6, 9, 120 n[2].

nāda, résonance inaudible, 92 n[3], 155, 156, 167 — *nādānta*, fin de la résonance, 167.

nimīlanasamādhi, absorption les-yeux-fermés, 111.

nirvikalpakajñāna, connaissance indifférenciée sans construction mentale, 9, 80, 120-121, 130, 145, 160-161.

niḥspanda, mouvement ou vibration total, 9.

pati, souverain, maître (du troupeau des êtres enchaînés), 108, 122.

paramaśiva, suprême Śiva, l'absolu, 161.

parāmarśa, prise de conscience globale et dynamique, 42, 124, 148 sqq.

parāvāk, Verbe, parole suprême, 63.

parispanda, vibration subtile, 171.

paśu, tête de bétail, individu esclave de ses propres énergies, 51-52, 70, 80, 105, 117.

paśyantī, la ' voyante ', première étape de l'émanation de la parole, 29, 146.

puryaṣṭaka, corps subtil, ' cité des huit ', 101 n[3], 162.

pūrṇāhantā, intériorité en sa plénitude, Je plénier, 120-121, 168.

prakāśa, Lumière de la conscience, 8, 113-114, 144.

praṇava ou *AUṂ*, syllabe mystique, 14 n[1], 141, 162, — ses douze étapes, 162, 164, 166 sqq.

pratimīlana, réouverture des yeux, conscience intérieure et extérieure ne faisant qu'un, 111, 182.

pratyāhāra, rétraction de la pensée, 80.

pramāṇa, connaissance en tant que moyen, 121, 125-131.

pramātṛ, sujet connaissant, 162, pur Sujet conscient, 131, 123-129, 168.

pramiti, Connaissance intuitive, résultante, indubitable, 126-131. Pure conscience de Soi, 107.

prameya, objet de connaissance, 121, 125, 127, 130.

prabuddha, bien éveillé à la vie mystique, 127.

prayatna, acte zélé, 13, 60, 163.

prāsāda, célèbre mantra *SAUṂ*, 141-142.

prāṇa, Vie, 6, 177. °*śakti* énergie vitale, 109, 181. — Souffle, 92, 107, 126. *prāṇāyāma*, contrôle du souffle, 80, 162-165. *Prāṇanāśakti*, suprême énergie de Vie indifférenciée, 8, 109, 119, 122, 181. °*bija*, germe du souffle, 68.

bandha, lien, servitude, 37, 76.

bindu, point sans dimension, 154, 167. — Symbole de Śiva, 36 n[3], 62 sqq., 68, 154. Acte conscient qui s'ébranle, 60-61, 143. 15[e] phonème, son nasal ou *anusvāra*, 144 sqq., 154. Lumières brillantes, 133, 156.

TABLE DES SUJETS

TABLE DES MATIÈRES

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Série in-8°

Fasc. 1 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome I (140 pages ; 1956).

Fasc. 2 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome II (160 pages ; 1956).

Fasc. 3 Minard (A.) — *Trois énigmes sur les cent chemins.* Tome II (422 pages ; 1956).

Fasc. 4 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome III (138 pages ; 1957).

Fasc. 5 Silburn (L.) — *Le Paramārthasāra* (texte sanskrit édité et traduit) (105 pages ; 1958).

Fasc. 6 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IV (144 pages ; 1958).

Fasc. 7 Seyfort Ruegg (D.) — *Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (136 pages ; 1959).

Fasc. 8 Silburn (L.) — *Vātūlanātha sūtra,* avec le commentaire d'Anantaśaktipāda (110 pages ; 1959).

Fasc. 9 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome V (124 pages ; 1959).

Fasc. 10 Renou (L.) – *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VI (86 pages ; 1959).

Fasc. 11 Varenne (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome I : Texte, traduction, notes (155 pages ; 1960).

Fasc. 12 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VII (105 pages ; 1960).

Fasc. 13 Varenne (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome II : Étude, tables, index et appendices (145 pages ; 1960).

Fasc. 14 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VIII (133 pages ; 1961).

Fasc. 15 Silburn (L.) — *Le Vijñāna Bhairava* (222 pages ; 1961).

Fasc. 16 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IX (133 pages ; 1961).

Fasc. 17 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome X (122 pages ; 1962).

Fasc. 18 Renou (L.) — *Études védiques et pkṇinéennes.* Tome XI (145 pages ; 1963).

Fasc. 19 Silburn (L.) — *Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr.* Tome I : *La Bhakti* (160 pages ; 1964).

Fasc. 20 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XII (130 pages ; 1964).

Fasc. 21 Padoux (A.) — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (389 pages ; 1964).

Fasc. 22 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIII (163 pages ; 1964).

Fasc. 23 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIV (132 pages ; 1965).

Fasc. 24 Biardeau (M.) — *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa* (194 pages ; 1964).

Fasc. 25 Caillat (C.) — *Les expiations dans le rituel jaina ancien* (240 pages ; 1965).

Fasc. 26 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XV (183 pages ; 1966).

Fasc. 27 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XVI (185 pages ; 1967).

Fasc. 28 *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* (xl-800 pages : 1968).

Fasc. 29 Silburn (L.) — *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda avec des extraits du Parimala* (traduction et introduction) (228 pages ; 1968).

Fasc. 30 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XVII (104 pages ; 1969).

Fasc. 31 Silburn (L.) — *Hymnes de Abhinavagupta* (traduction et commentaire) (116 pages ; 1970).

Fasc. 32 Bugault (G.) — *La notion de « Prajñā » ou de Sapience selon les perspectives du « Mahāyāna »* (289 pages ; 1968).

Fasc. 33 Bourgeois (F.) — *« Veṇīsaṃhāra »*, drame sanskrit (édité et traduit) (241 pages ; 1971).

Fasc. 34 Caillat (C.) — *Candāvejjhaya* (159 pages ; 1971).

Fasc. 35 Mallison (F.) — *L'épouse idéale : la « Sātī-Gīta » de Muktānanda* (184 pages ; 1973).

Fasc. 36 Pedraglio (A.) — Un drame allégorique sanskrit *« Le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamiśra »* (408 pages ; 1974).

Fasc. 37 Maximilien (G.) — *Sureśvara « La Démonstration du Non-Agir » (Naiṣkarmyasiddhi)*. Introduction et Traduction (102 pages ; 1975).

Fasc. 38 Padoux (A.) — *La Parātrāśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta*. Texte traduit et annoté (130 pages ; 1975).

Fasc. 39 Parlier (B.) — *La Ghaṭakarparavivṛti de Abhinavagupta*. Texte traduit et commenté (94 pages ; 1975).

Fasc. 40 Silburn (L.) — *Hymnes aux Kālī. La Roue des Énergies divines*. Traduction et introduction (213 pages).

Fasc. 41 Mimaki (K.) — *La Réfutation Bouddhique de la Permanence des Choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et la Preuve de la Momentanéité des Choses (Kṣaṇabhaṅgasiddhi)* (332 pages).

Fasc. 42 Malamoud (C.) — *Le Svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka*. Livre II. Texte traduit et commenté (248 pages).

Fasc. 43 Roşu (A.) — *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens* (289 pages).

Fasc. 44 Hulin (M.) — *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique, la notion d'Ahaṃkāra*. (384 pages ; 1978).

Fasc. 45 Porcher (M.-C.) — *Figures de style en Sanskrit. Théories des Alaṃkārasāstra, analyse de poèmes de venkaṭādhvarin*. (420 pages ; 1978).

Hors collection

Hommage de la France à Rabindranath Tagore pour le centenaire de sa naissance, 1961 (format 19×25 ; 120 pages ; 1962).

Hommage à Sylvain Lévi pour le centenaire de sa naissance, 1963 (format 19×25 ; 76 pages ; 1964).

En vente à la

DIFFUSION DE BOCCARD

11, rue de Médicis, PARIS-VI^e^

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)